4

RELIGIOSIDAD POPULAR COMO RESISTENCIA SOCIAL: LUCHAS DE PODER Y REFUGIOS DE IDENTIDAD

María Elena Padrón Herrera (coord.)

Serie religiosidad popular desde sí misma







Religiosidad popular como resistencia social: luchas de poder y refugios de identidad

María Elena Padrón Herrera
(coord.)

Primera edición 2019

Insurgentes Sur 4303, Santa Úrsula Xitla
Alcaldía Tlalpan C.P. 14420, Ciudad de México
www.uic.mx
editorial@uic.edu.mx

ISBN: en trámite

Cuidado editorial: Eva González Pérez
Revisión de textos: Cindy Alejandra Luna González
Diseño de portada e interiores: Martha Olvera Castro

Hecho en México

Índice

V Aniversario del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante"

En el contexto general que vive la Universidad Intercontinental (UIC) rumbo a su cincuentenario, la celebración del primer lustro de vida del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante" (ORP) contribuye a enfatizar la preocupación constante de esta casa de estudios por los problemas sociales y culturales que vive nuestro pueblo desde su propia identidad y configuración histórica.

El nombre del Observatorio hace referencia a Mons. Alonso Manuel Escalante, el primer superior del Seminario de Misiones Extranjeras, a la postre Instituto de Santa María de Guadalupe para las Misiones Extranjeras y fundador de la UIC.

Las actividades colegiadas, interdisciplinarias e interinstitucionales que ha coordinado este Observatorio a lo largo de sus primeros cinco años de vida han contribuido a que la UIC asuma un papel protagónico en el conjunto de las universidades mexicanas siempre propositivo, conjuntando esfuerzos para orquestar academia, orientación social, difusión y propagación de la cultura, y haciendo acopio de los frutos de sus investigaciones.

Los principios rectores de la Universidad Intercontinental se enriquecen con los trabajos realizados en el ORP con las reuniones plenarias semestrales que se han celebrado puntualmente desde su fundación, y cuya memoria se ha concretado en diversas publicaciones, ya sea como libros colectivos, o como números especiales de nuestras revistas UIC de filosofía y teología, prolongando las discusiones generadas en esos encuentros con los lectores de otros tiempos y lugares.

La contribución al campo académico de temas interdisciplinares tan complejos como los que se enarbolan en relación con los cultos populares en México ha sido constante, seria, y abierta a la interacción con los diferentes actores involucrados en manifestaciones culturales específicas, tales como los mayordomos, los pastores, el pueblo devoto y los investigadores sociales que, desde sus diferentes disciplinas, han aportado sugerentes ángulos de interpretación a estos abigarrados fenómenos religiosos, tan vivos y vigorosos en nuestro entorno contemporáneo.

De igual forma, la sana confrontación de posturas diversas frente al fenómeno religioso —a veces incluso francamente antagónicas— da testimonio de la vocación de esta casa de estudios a la apertura, al reconocimiento de posibilidades alternas, al trabajo colegiado y al diálogo intercultural e interreligioso que definen la identidad misionera de la UIC.

Nos sentimos legítimamente orgullosos de la contribución decidida y entusiasta de la Universidad Intercontinental, como la instancia fundadora que ha cobijado institucionalmente al Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular y que, acorde a esta génesis, ha sido la principal convocante al pleno de los miembros para las diferentes actividades en numerosos eventos, tales como foros, exposiciones y publicaciones propias acordes con los objetivos de esta instancia académica.

Afortunadamente, los esfuerzos invertidos para posicionar este Observatorio han sido fructíferos, tanto en el ámbito académico como en el misionero, y han consolidado una relación clara de la UIC con el ORP y viceversa.

Así pues, celebramos el acompañamiento institucional de la UIC hacia el ORP en este quinto aniversario conmemorado mediante la presente obra, distribuida en cuatro volúmenes que abarcan sendos grandes temas que en las discusiones colegiadas han sido constantes, a saber: la posmodernidad y el futuro de la religiosidad popular, religiosidad popular indígena, religiosidad popular en la historia de México y los conflictos inherentes a la religiosidad popular vivida por los pueblos como tradición gozosa, refugio de resistencia ante la incomprensión y asidero inconmovible de su identidad.

"Juntos somos orgullosamente UIC."
Mtro. Bernardo Ardavín Migoni,
Rector de la Universidad Intercontinental.

A cinco años de la fundación del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante"

La religiosidad popular en México da testimonio de la vitalidad religiosa de nuestro pueblo que expresa por medio de sus tradiciones y devociones populares la alegría de su fe y lo encarnado del cristianismo en su realidad concreta desde sus propias circunstancias históricas y culturales.

La Iglesia, preocupada por aprovechar esa riqueza de manifestaciones particulares que expresan una espiritualidad genuina e inculturada, ha insistido en años recientes con cada vez más fuerza que es necesario tomar en cuenta estas expresiones para una mejor vivencia de fe en el pueblo de Dios, en este sentido, recordemos que en la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano celebrada en Medellín, los obispos concluyen el apartado dedicado a la atención pastoral de las devociones populares recomendando "que se realicen estudios serios y sistemáticos sobre la religiosidad popular y sus manifestaciones, sea en universidades católicas, sea en otros centros de investigación socio-religiosa".[1] Nos congratulamos que este Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante" que ostenta el nombre del Obispo que hizo realidad la fundación, hecha por el Episcopado Mexicano hace 70 años del Seminario Mexicano para las Misiones Extranjeras y de los Misioneros de Guadalupe, haya respondido con seriedad y generosidad a esta exhortación colegiada de los obispos latinoamericanos, precisamente por medio de este proyecto anidado en nuestra casa de estudios, universidad misionera, próxima a cumplir su 50 aniversario. Y todo esto, debido a la aguda visión y gran liderazgo del doctor Ramiro Gómez Arzapalo Dorantes, quien, como su director, ha sabido dialogar e interactuar con distinguidas y muy diversas instituciones y ambientes, para hacer del Observatorio un referente obligado.

Celebramos las actividades del Observatorio por su primer lustro de vida en su capacidad y fuerza de atracción y unión, que generan comunión. En primera instancia, de las instituciones que le dan cobijo: la Universidad Intercontinental y los Misioneros de Guadalupe. Pero también de las instancias académicas:

[1] *Documentos finales de Medellín*, No. 10. (Medellín: Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, septiembre de 1968, Ediciones Paulinas.)

universidades, institutos y centros de investigación, tanto públicos como privados, que han respondido reiteradamente a las convocatorias a participar e interactuar con las casas de comunidades religiosas, seminarios, y demás instancias de formación religiosa, así como con el pueblo que vive estas expresiones religiosas populares desde su propia piel: mayordomos, cargueros, diputados, cofrades, etcétera. Y también la parte eclesiástica con actividad pastoral entre aquellos: santuarios, iglesias, párrocos, diáconos permanentes, catequistas, religiosas y otros más.

Esta obra conjunta presentada en cuatro volúmenes trata de condensar las principales líneas de investigación e interpretación que se han suscitado en las ya diez reuniones plenarias semestrales ordinarias y una sesión extraordinaria. Da cuenta de la diversidad en torno a una problemática común y muy compleja que merece ser abordada desde distintos puntos de vista disciplinares. Así pues, compartimos gustosos estos resultados y reflexiones que abonarán otros contextos con situaciones semejantes, esperando contribuir al entendimiento y valoración de las expresiones religiosas populares contemporáneas, ricos yacimientos de sentido, vivencia y expresión del ámbito de lo Sagrado. ¡Enhorabuena!

P. Raúl Ibarra Hernández, MG,
Superior General de los Misioneros de Guadalupe,
Ciudad de México, 7 de noviembre de 2019.

Prefacio

La publicación de esta obra, bajo el sello Editorial UIC, da cuenta de un logro colegiado que se enmarca en los preparativos hacia la celebración de los 50 años de esta casa de estudios. La instancia catalizadora de los esfuerzos que rinden fruto en esta obra colectiva es el Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante" (ORP), fundado el 31 de octubre de 2014, y que en 2019 cumple su primer lustro de vida.

Esta obra, que se presentará en cuatro volúmenes, es nuestra forma de celebrar el magno acontecimiento. En su conjunto, pretende ser un aporte concreto de las reflexiones surgidas y confrontadas colegiadamente en estos primeros cinco años de actividades del ORP. Cabe aclarar que las reflexiones no iniciaron en este Observatorio; son un patrimonio que venía gestándose en las instituciones de adscripción de los diferentes miembros fundadores, en variados proyectos de investigación, donde directa o indirectamente la religiosidad popular y los problemas sociales implícitos en ella habían aparecido en escena de forma explícita. Tal fue el punto de partida del ORP: la interacción, puesta en común, intercambio y confrontación de ideas en la búsqueda de comprender las expresiones religiosas populares, aunadas a los muy variados fenómenos sociales adyacentes que posibilitan estas formas concretas de expresión religiosa en la historia viva de las comunidades, que mediante ella cohesionan su vida social, definen su identidad y mantienen lazos comunitarios, vitales para su subsistencia social diferenciada.

La creación de este Observatorio nunca pretendió suprimir aquellas raíces de interacción natural y amistosa que espontáneamente surgieron, crecieron, se fortalecieron y dieron muchos frutos académicos. Al contrario; el Observatorio nació como espacio aglutinador de esas fuerzas e iniciativas ya existentes, para ofrecer una instancia académica con cierta estabilidad que permitiera confluir esos esfuerzos ya cimentados desde otros proyectos institucionales. Así pues, sin interacción, este Observatorio simplemente se desvanecería, pues su ser se posibilitó gracias a la conjunción de esfuerzos preexistentes sin afán de exclusividad.

Los temas de cada uno de los cuatro libros que conforman la obra total responden a las inquietudes presentadas, discutidas y confrontadas en las diez reuniones plenarias[1] celebradas en estos cinco años. Son los siguientes:

> 1. *Religiosidad popular, postsecularismo y posmodernidad*, coordinado por Ricardo Marcelino Rivas García y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes, de la Universidad Intercontinental (UIC).
> 2. *Religiosidad popular en contextos campesinos de origen indígena*, coordinado por Alicia María Juárez Becerril, del Centro de Investigaciones y Estudios sobre Antropología Social (CIESAS).
> 3. *La Religiosidad popular en México: una visión desde la historia*, coordinado por Gerardo González Reyes y Magdalena Pacheco Régules, de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMex).
> 4. *La Religiosidad popular como resistencia social: luchas de poder y refugios de identidad*, coordinado por María Elena Padrón Herrera, de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH).

En lo institucional, este proyecto acerca los centros de adscripción de los participantes, en vínculos que se entretejen mediante las personas comprometidas y auguran futuras participaciones entre las instituciones académicas involucradas.

Nos congratulamos de que este Observatorio coadyuve a vigorizar las vías de intercomunicación entre la docencia y vida académica, con la actividad pastoral, en contextos marginales donde se requiere una reflexión profunda acerca de las posibilidades de acción y consecuencias sociales de la intervención pastoral, con miras a ganar en profundidad de entendimiento de la alteridad, su respeto y posibilidades no violentas de contacto intercultural e interreligioso.

El ORP responde a los *signos de los tiempos* contemporáneos, tomando en serio la realidad —no como debiera ser o como nos gustaría que fuera, sino como es— para entenderla y comprenderla, lo que coadyuva al entendimiento del otro; un entendimiento que sea el precursor del diálogo, elemento indispensable para la interculturalidad y las relaciones interreligiosas. De esta manera, esta instancia académica es pertinente en la sociedad contemporánea, donde vivimos un ambiente social de creciente apertura, amigable con la diversidad, de tendencia

[1] Para mayor información sobre ellas, *cfr.* "Observatorio de la Religiosidad Popular", *Biblioteca Virtual de Religión Popular* (en lo sucesivo, BVRP), Grupo Interdisciplinar de Estudios e Investigaciones sobre Religión Popular [en línea], http://cort.as/-GOTF

descentralizada; pero también tendiente a la disolución cultural y la confusión de identidades que acaban por desfigurarse en un anonimato posmoderno. En este contexto, también es pertinente para la reconfiguración eclesiástica contemporánea que pretende afinar su inclusión en las nuevas circunstancias sociales en juego en estas tendencias de reconfiguración social a nivel macro. Al articular ambas esferas, los principales logros concretos de este observatorio, y cuyos frutos condensa esta obra de cuatro volúmenes, son los siguientes:

1. Normamos los momentos de encuentro en dos reuniones anuales y sus respectivas publicaciones. Se dice fácil, pero implica un ingente esfuerzo colegiado, donde el apoyo de Editorial UIC ha sido decisivo, además de las revistas propias de filosofía —*Intersticios*— y teología —*Voces*—. En estos eventos y su proyección en publicaciones, hemos logrado integrar a profesores, investigadores y al estudiantado, tanto activo como egresado. No está de más recordar que las publicaciones son el anclaje en la realidad factual frente al inclemente paso del tiempo, y se yerguen como el único testimonio que subsiste a la fugacidad de nuestra brevedad existencial.
2. Consolidamos un equipo base interdisciplinar e interinstitucional de influencia recíproca. Esta interdisciplina no implica sólo el abordaje de una realidad compleja que puede y debe ser explicada desde distintos ángulos, sino que también implica la creación de saberes más elaborados y mixtos, cuya complejidad permita ver más allá de lo aparente. En este sentido, como instancia catalizadora de fuerzas ya existentes y pujantes en el sector académico, social o pastoral, el ORP tiene como mayor virtud posibilitar el paso de una actitud personal frente a los fenómenos religiosos populares a la construcción de un marco conceptual socializado y enriquecido colegiadamente, que posibilita la interacción social aun en medio del conflicto, la desaveniencia y el caos.
3. Nos hemos convertido en un referente creciente en el sector académico con buena acogida en el sector eclesiástico y pastoral, lo cual no es poca cosa. Evidencia que la interacción respetuosa, seria y sistemática da frutos en la construcción de relaciones mutuamente enriquecedoras. Tal es el caso de la invitación expresa recibida al Primer encuentro de Observatorios Católicos en México, convocada por el Observatorio Nacional de la Conferencia del Episcopado Mexicano (OCEM), el Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (Imdosoc), el Centro Católico Multimedial (CCM), la Fundación de la Santa Sede Ayuda a la Iglesia Necesitada (ACN), la Comisión Episcopal para la Pastoral Social (CEPS) y el Centro de Investigación Social Avanzada (CISAV).
4. Este Observatorio ha sido fuente de inspiración fundante (y de acciones colegiadas) para otras instancias semejantes; tal es el caso del Grupo Interdisciplinar de Estudios e Investigaciones sobre Religión Popular (GIEIRP), espe-

> cialmente en su Biblioteca Virtual de Religión Popular,[2] y el Proyecto Editorial Senda Libre.[3]

En este sentido, el ORP responde plenamente a la designación de la UIC como universidad misionera, ofreciendo en la concreción de sus aportes académicos un evidente entrelazamiento con los principios rectores de nuestra casa de estudios: pensamiento de Inspiración Cristiana, Alto Nivel Académico y Orientación Social. Asimismo, dentro de la institucionalidad general de la UIC, el ORP converge en la particularidad del Instituto Intercontinental de Misionología. Podemos afirmar que la labor de investigación en este Instituto, como parte de la Universidad Intercontinental, es parte inherente a su vocación de universidad —en lo general— y a su vocación misionera —en particular—, pues denota un compromiso específico ya no sólo como universidad de inspiración cristiana, sino que se define muy específicamente como universidad misionera.

Esta apuesta implica una relación con la otredad, la cual deberá definirse en términos de un humanismo cristiano contemporáneo a tono con la interculturalidad y el respectivo diálogo intercultural e interreligioso, propio en un entorno social. Porque este entorno exige una posición clara frente a los apremiantes problemas del ser humano contemporáneo, en su incansable búsqueda del sentido existencial en medio de condicionantes históricas adversas que encausan a la vacuidad, la inhumanidad y el sinsentido.

Hoy en día, la religiosidad popular constituye uno de esos espacios privilegiados en la sociedad contemporánea donde el entrecruzamiento de lo material y lo espiritual se toma muy en serio por los actores de la religiosidad popular, a pesar de su distancia frente a los lineamientos eclesiásticos institucionalizados. El espacio de encuentro está dado; la relación con la trascendencia es ya operativa y real; tal vez resta afinar los detalles de un encuentro mutuamente enriquecedor que, mediante el respeto y el legítimo interés por el otro, lleve a un terreno común donde establecer un diálogo.

En esta obra de cuatro volúmenes, se pretende una aproximación al problema de la religiosidad popular interdisciplinar. Pero no quiere quedarse sólo en el ámbito académico; tiene que revestirse del sentido de lo sagrado de quienes cobijan estas prácticas y las reproducen en sus contextos sociales. Esto quiere

---

[2] BVRP, página de inicio [en línea], http://cort.as/-GW-Q

[3] "Proyecto Editorial Senda Libre", *Biblioteca Virtual de Religiosidad Popular* [en línea], http://cort.as/-GW-G y "Proyecto Editorial Senda Libre" [en línea], http://cort.as/-GW-h

decir que opera desde un horizonte de sentido existencial y confrontación de la adversidad y la desgracia; fuera de estos marcos no sería entendible lo que se realiza, cree y espera por parte de los sujetos religiosos que hacen operativas estas expresiones religiosas.

Invitamos al lector a adentrarse en estas temáticas, tanto desde la parte racional explicativa, como de la emocional, que mueve a acciones específicas con razones que la razón no podrá entender. La religiosidad popular es vivencial en contextos sociales donde la ordinariedad es una rutinaria catástrofe, la apuesta por aferrarse positivamente a la vida, la posibilidad de sobresalir, sacar adelante a los hijos, resolver los problemas constantes en situaciones económicas y culturales adversas; todo ello se convierte en el milagro esperado: no sucumbir en la desgracia, no naufragar en la desesperación. Lo sagrado se yergue como baluarte de sentido que salva cuando todo lo demás naufraga. Aunque ese sentido de lo sagrado no esté cifrado desde las coordenadas institucionales eclesiásticas oficiales. En las fricciones y tensiones entre los agentes de la oficialidad y los actores de la religiosidad popular se entreteje un conflicto donde muchas veces lo que está en juego son los modos de aproximación y el respeto-reconocimiento de la contraparte.

Este recorrido de cinco años que festejamos con la presente publicación ha sido fascinante y revelador. He tenido el honor de presidirlo desde su momento fundacional y su consolidación inicial. Agradezco a los colegas que generosa y gustosamente accedieron coordinar cada uno de los cuatro volúmenes de esta obra. Su esfuerzo y aporte abre un abanico muy amplio de posibilidades, pues cada uno de ellos escogió libremente a los escritores invitados desde sus ámbitos de especialidad y sus redes de interacción propias, lo que redundó en el enriquecimiento de nuestro Observatorio y la ampliación de nuestras redes de interacción que auguran un futuro saludable para el ORP.

Ducit et Docet
Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes,
Presidente de la Mesa Directiva del ORP.

Introducción

María Elena Padrón Herrera
Escuela Nacional de Antropología e Historia

El volumen que hoy entregamos al lector constituye una entusiasta contribución al estudio antropológico de los temas religiosos; tiene como objetivo celebrar el primer lustro del Observatorio de la Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante".

Bajo el título *Religiosidad popular como resistencia social: luchas de poder y refugios de identidad*, se reúnen los trabajos de colegas y amigos, quienes con gran tenacidad y profesionalismo presentan el resultado de sus investigaciones sobre asuntos tan complejos y polémicos como los fenómenos religiosos. Tratar sobre las creencias y prácticas rituales de los pueblos y comunidades que se abordan en este libro nos permite reflexionar sobre las muy variadas formas que toma la vida ritual de los distintos grupos humanos en ámbitos rurales y urbanos.

Los casos aquí reunidos parten del dato etnográfico, desde una perspectiva interdisciplinaria que permite analizar la religión como fenómeno social e histórico, como sistema ideológico de creencias y prácticas situadas en tiempos y espacios naturales y socioculturales concretos, los cuales se articulan a contextos impuestos por la sociedad nacional; en ella, los procesos económicos y políticos generan dinámicas sociales complejas, contradictorias y asimétricas, que dan origen a determinadas formas de relaciones sociales en las que el poder dominante del Estado y sus instituciones legitiman de muy diversos modos su hegemonía.[1] El poder hegemónico también se manifiesta como

> Una fuerza asociada a las fuerzas que rigen el universo y mantienen la vida en él y, en tanto que poder de dominación, asocian el orden del mundo impuesto por los dioses, y el orden de la sociedad, instaurados por los antepasados del comienzo o los fundadores del Estado. El ritual garantiza la conservación del primero, la acción política garantiza el mantenimiento del segundo: son unos procesos considerados paralelos. Ambos contribuyen a imponer la conformi-

[1] La hegemonía implica necesariamente una dimensión organizacional: no hay producción de hegemonía sin desarrollo de instituciones o aparatos, sin una práctica estructurada materialmente, de la lucha ideológica, cultural y política. Juan Carlos Portantiero, *Los usos de Gramsci,* México, Folio Editores, 1981, p. 151.

dad a un orden global que se presenta como la condición de toda vida y de toda existencia social.[2]

El poder y el dominio requieren la hegemonía, es decir, el consenso en "un liderazgo moral, político e intelectual en la vida social, al difundir la visión del mundo de cada quien a través del tejido de la sociedad como un todo, equiparando los intereses del individuo con los de la sociedad en general".[3] Sin embargo, el consenso no se logra plenamente, en tanto que el poder táctico o de organización emerge como un poder diferencial, como una fuerza que cuestiona y confronta al poder hegemónico dominante. De manera que "el equilibrio entre la hegemonía y contrahegemonía siempre fluctúa [...] la hegemonía no se considera como una situación fija, sino como un continuo proceso polémico".[4]

Así, la organización propia de comunidades rurales y urbanas constituye una forma de poder contrahegemónico que enfrenta la dominación, en una lucha por su derecho a construir proyectos de vida propios, teniendo presentes los intereses colectivos y el bien común. La herencia cultural de matriz mesoamericana es el patrimonio con el que cuentan, un acervo que se actualiza de manera cotidiana en el acontecer del día a día, pero también con las creencias y prácticas religiosas que cíclicamente se efectúan en los espacios y tiempos rituales, bagaje devocional transmitido de generación en generación.

En estos procesos, las experiencias sociales acumuladas a lo largo del tiempo se guardan en la memoria y se transmiten como hechos reinterpretados, de manera que constituyen una historia no escrita, transmitida de padres a hijos o de abuelos a nietos por medio de la tradición oral o de otro tipo de registros como códices, estructuras arquitectónicas prehispánicas y coloniales, registros en rocas, mitos, devociones, rituales, títulos primordiales, litigios sobre tierras, entre otros. El territorio es memoria y se expresa en la manera de evocarlo y nombrarlo; la historia de los pueblos está inscrita en el territorio vivido, en el paisaje ritual, en los lugares de culto que como referentes históricos organizan la forma en que se perciben, representan, conceptualizan, recuerdan y organizan los hechos dentro de una estructura temporal. Los rituales espacializan el tiempo,[5]

---

[2] Georges Balandier, *Antropología política*, Barcelona, Ediciones Península, 1976, p. 123.

[3] Eric Wolf, *Figurar el poder*. *Ideologías de dominación y crisis,* México, CIESAS, 2001, p. 67.

[4] *Idem.*

[5] Ingrit Geist, "Espacialización del tiempo como categoría de análisis en el estudio de los contextos rituales", *Cuicuilco, Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, Nueva Época, vol. 2, núm. 6, México, 1996, pp. 87-101.

ligan el presente con el pasado y lo proyectan al futuro en ciclos recurrentes (festivos, agrícolas, temporales-climáticos).

La historia propia posee una naturaleza predominantemente oral que permite la flexibilidad interpretativa necesaria para su aplicación en la vida cotidiana.[6] Los procesos socioculturales tienen en la memoria colectiva y en las prácticas rituales instrumentos que dan origen a un conocimiento con implicaciones prácticas en la formación de la persona humana (procesos de enseñanza -aprendizaje), en la defensa de los territorios, en la lucha por el control de los espacios sagrados y las imágenes de su devoción, en el fortalecimiento de formas propias de organización social, económica, política y religiosa, en la recreación y reproducción social y cultural de pueblos y comunidades, elementos que articulan la resistencia frente al poder hegemónico de Iglesia y Estado.

El análisis de la religiosidad popular permite acercarnos a la relación que se establece entre sociedad, naturaleza y cultura, al entramado de elementos que se imbrican en las concepciones y representaciones que se construyen. La importancia del medio ambiente natural, de la observación sistemática de la naturaleza,[7] del espacio vivido, humanizado, apropiado y construido como territorio;[8] de las concepciones y creencias construidas sobre tiempo, marcado por el recorrido diario del sol, por los movimientos de rotación y traslación de la Tierra, dando lugar al establecimiento de calendarios de horizonte,[9] definidos por referentes orográficos e hidrográficos de una geografía considerada sagrada y humanizada. La cosmovisión,[10] es decir, la manera de ver e interpretar el mundo y al universo, comprende también las concepciones que sobre el ser humano se construyen, de su lugar en la Tierra y en "la jícara celeste"; sobre las formas en que debe relacionarse con su entorno natural, para obtener el sustento; de los creencias, principios, valores y normas que orientan la interrelación entre los hombres, así como con las fuerzas que rigen el universo. La experiencia vital

---

[6] Joanne Rappaport, *La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los andes colombianos,* México, Siglo XXI Editores, 2000.

[7] Johanna Broda, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros", en J. Broda, Stanillaw Iwanisewk y L. Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica,* México, Instituto de Investigaciones Históricas (IIH), Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, pp. 461-500.

[8] Gilberto Giménez Montiel, "Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas", *Alteridades,* México, Universidad Autónoma de México, 2001, pp. 5-14.

[9] J. Broda, *op. cit.* De ella misma, "Astronomía y paisaje ritual: el calendario de horizonte de Cuicuilco-Zacatepetl", en J. Broda, Stanillaw Iwanisewki y Arturo Moreno (coords.), *La montaña en el paisaje ritual,* México, IIH-Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001.

[10] J. Broda, "Astronomía y paisaje ritual…"

(intelectual, emocional y moral) se funda en el conjunto de principios de la sociedad y la cultura en la que se ha formado el ser humano.

Estas concepciones que proporcionan orden al mundo y al cosmos, dan lugar a un conjunto de creencias y valores, que son la base de normas de comportamiento, de ceremonias y rituales con las que los seres humanos reconocen su relación con la divinidad o divinidades, con un mundo sagrado.

El contenido del libro

Con el título "Devoción guadalupana: comunidad, fiesta y relaciones de poder al suroeste de la Ciudad de México", María Elena Padrón Herrera aborda el culto comunitario dedicado a la Virgen de Guadalupe; vincula esta devoción con el espacio construido como territorio, ubicando distintas ermitas dedicadas a la veneración guadalupana, lugares que configuran un paisaje ritual que se expande a territorios próximos, pertenecientes a los pueblos de la Sierra de las Cruces, identificados por sus habitantes como "pueblos hermanos", al estructurarse bajo un sistema de parentesco ritual[11] que vincula a los santos y a los pueblos en amplias redes de parentesco.

La autora propone que en el ciclo festivo de cada pueblo hay festividades coincidentes que convergen en su veneración; tal es el culto dedicado a la Virgen de Guadalupe, devoción que se vincula a la tierra y al monte, elementos que hasta mediados del siglo pasado, proporcionaron el sustento para las familias de la localidad, actividades agrícolas y el trabajo en el monte, destinados para uso ritual. Estos trabajos hoy se realizan como actividades complementarias de actividades comerciales y de servicios.[12]

A la virgen se le considera *madre* de la comunidad; el santo patrón de cada pueblo es el *padre*. *Nuestra Señor* — como le llaman los habitantes de la zona— es una mujer proveedora, madre protectora que ayuda o favorece a sus hijos con su fuerza divina. Para organizar su fiesta, se constituyen mayordomías femeninas. A ella le ruegan para que cuide los derechos e intereses de las comuni-

[11] Hugo Nutini, *Parentesco ritual. Estructura y evolución histórica del sistema de compadrazgo en la Tlaxcala Rural,* México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

[12] María Elena Padrón Herrera, *San Bernabé Ocotepec. Religiosidad, organización comunitaria y resistencia social de un pueblo en la Ciudad de* México, tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria, División de Posgrado, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2011.

dades, pueblos y colonias de la zona; por eso, la han nombrado *defensora de los derechos humanos y ambientales*.[13]

Las fiestas religiosas y, en particular, la fiesta dedicada a la Virgen de Guadalupe funcionan como mecanismos identitarios, engranajes que articulan sistemas de ideas, creencias y prácticas socioculturales que dan sentido de pertenencia, arraigo e identidad a los habitantes de pueblos y comunidades. Las fiestas religiosas y civiles fortalecen la organización social, vigorizan los valores y las normas que orientan el comportamiento de los integrantes de la comunidad, constituyendo fuerzas organizativas que resisten el dominio de la sociedad nacional y del capitalismo global. La virgen de Guadalupe emerge de raíces profundas y se erige como un refugio de identidad, ya que protege y ampara a sus devotos "librándolos de todo mal", su culto identifica con categorías sociales étnicas y de clase a los mexicanos a nivel local, regional y nacional.

En su trabajo "Identidad como parte de la religiosidad popular y del sistema de cargos en San Bartolomé Coatepec. Huixquilucan, Estado de México", Christian Berenice Ramírez Ávila se centra en la identidad y la organización social comunitaria, y analiza los cambios económicos, políticos y sociales como factores que influyen en la recreación de la cultura, la religión, los rituales y los modos de vida. En un contexto de cambios y transformaciones, los pueblos de Huixquilucan, Estado de México, siguen dando forma a sus ciclos festivos como una manera de resistir y fortalecer sus identidades, estrategias que les permiten enfrentar las amenazas de la modernización, del capital inmobiliario y comercial, así como las políticas gubernamentales que han propiciado esos cambios.

El culto a los santos dinamiza distintas formas de organización; establece jerarquías entre las divinidades y entre los hombres que realizan las distintas prácticas rituales. Al abordar la organización para la realización del ciclo festivo, la autora ubica en un orden jerárquico las principales fiestas que se realizan en el pueblo de San Bartolomé Coatepec dedicadas al santo patrón del pueblo San Bartolomé Apóstol, al Señor de Esquipulas y a la Virgen de Guadalupe.

La familia y el parentesco ritual nuevamente ocupan un lugar central; el compadrazgo y padrinazgo de una imagen otorga prestigio y reconocimiento

[13] M. E. Padrón Herrera, "Religiosidad, identificaciones y relaciones de poder en San Bernabé Ocotepec, Ciudad de México", en M. E. Padrón Herrera y Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología,* México, Artificio Editores, 2016.

intra e intercomunitario. La autora resalta la función integradora de la religiosidad popular, al incluir y fortalecer amplias redes familiares y comunitarias de ayuda y compromiso a nivel local y regional. Las ofrendas que padrinos y familias entregan, las danzas, flores, la música, la pirotecnia y demás, muestran las relaciones recíprocas entre hombres y divinidades.

Quiero destacar el papel de los santos patronos, cristos, cruces y vírgenes, vinculados a los cerros, manantiales, montes, a las cuevas y árboles. Lo haré, siguiendo el hilo que da continuidad a las creencias e interpretaciones sobre los antiguos dioses protectores; éstos son divinidades que, durante las procesiones sacralizan los territorios de los pueblos, reafirmándolos como espacios sagrados y estableciendo, con el paso de los santos, una reapropiación y resignificación social y simbólica. Dichos recorridos siguen los rumbos del universo, marcados por geosímbolos que dan sentido a los lugares propicios para el culto.

En "Memoria y religiosidad popular: la peregrinación a la Basílica de Guadalupe", Mario Camarena Ocampo y Lourdes Villafuerte García sostienen que peregrinar es un acto de carácter individual, familiar y comunitario, en el ámbito de la fe cristiana que se expresa de acuerdo con cada grupo, clase o etnia; una expresión de religiosidad popular, que desde su perspectiva refiere a "la manera en que las personas reelaboran los valores y conceptos de la religión católica". En este sentido, la peregrinación a la Basílica de Guadalupe denota una devoción que se expresa y comunica con largos trayectos a santuarios dedicados a venerar a un cristo o, como en este caso, a una devoción mariana.

En su análisis de la peregrinación del 12 de diciembre, los autores afirman que el peregrinar implica varios y complejos lenguajes: disponer el cuerpo para la fatiga y el dolor, formas de vestir, rezos, conversaciones, actitudes ante las imágenes que portan. Para las personas que participan en el recorrido a la Basílica, peregrinar es venerar; significa ofrecer el dolor y sufrimiento, expresar creencias y prácticas que van más allá de la ortodoxia católica. Cada acto de devoción deja huellas indelebles en las personas, a quienes mueve encontrar soluciones a los distintos problemas que se presentan en la cotidianidad, solicitar fortaleza para enfrentar momentos de penuria, intranquilidad, miedos, impotencia o frustración.

Las intenciones para peregrinar van desde lo personal, pasan por lo familiar y llegan a lo comunitario; solicitan salud, trabajo, casa, sustento o agradecen la solución de un problema. Peregrinar significa sacrificio y esperanza, ya que se pide

y agradece también por un logro político que beneficie a la colectividad, caminan orientados por los valores y por los conceptos cristianos de justicia y dignidad.

En este sentido, la imagen de la Virgen de Guadalupe como madre amorosa es símbolo de lucha contra la injusticia, de acompañamiento a los más desvalidos, de protección a los más pequeños y necesitados. En el caso que los autores presentan, para los peregrinos que dirigen sus pasos al Santuario de Guadalupe no hay desproporción entre el reclamo de justicia a las instituciones y un acto devocional para pedir que con justicia se atienda lo social comunitario. Se enfatiza el papel de la memoria en la transmisión de las devociones a nivel familiar y comunitario, en particular de una imagen que otorga identidad nacional: la Virgen de Guadalupe.

Entre las diversas motivaciones que sustentan el caminar de los pueblos, encontramos el desplazamiento forzado, cuando la población se ve obligada a buscar un nuevo lugar para vivir por la construcción de una obra pública. Entonces, el peregrinaje implica sufrimientos, penurias, esfuerzos constantes, conflictos entre comunidades en la lucha por el territorio. Ésta es la situación de la que nos habla Tesia B. Cruz Loustaunau, en "La Virgen de Suaqui de la Candelaria, la religiosidad y los lazos comunitarios". Nuevamente una devoción mariana: la Virgen de la Candelaria, que se vincula al territorio; esta veneración acompaña en su peregrinar a los desplazados de Suaqui, advocación que los protege en los conflictos por la tierra y en su persistencia por mantener la posesión de su imagen benefactora, mujer divina que les proporciona seguridad y abrigo al fundar Suaqui de la Candelaria; así, se erige en centro de su identidad como pueblo, dando nombre a su territorio y formando parte sustantiva de lo que los representa como comunidad.

La autora nos brinda un análisis comparativo que identifica cambios y continuidades en las formas organizativas, así como en los lugares propicios para el culto y veneración de la Virgen de la Candelaria; para ello, revisa la práctica ritual en dos espacios naturales distintos, pero con una matriz sociocultural que los orienta a practicar una misma devoción: Suaqui y Suaqui de la Candelaria. Santa matrona Virgen de la Candelaria, "corazón de pitahaya", que mantiene los lazos comunitarios y familiares, núcleo de creencias que han recorrido el tiempo en un largo caminar y en su lucha por acceder a un territorio propio, proceso en el que su devoción y culto por la virgen constituyó un refugio para su identidad como suaqueños.

Desde una perspectiva teórica marcada por la antropología de la experiencia y con un sentido crítico respecto al uso del término *religiosidad popular*, Ángel Jiménez Lecona, nos presenta "Resistencia social y resonancia: la experiencia religiosa de la tribu cora de Santa Teresa del Nayar", ensayo en el que se propone un *continuum* de creencias ancestrales que delinean el sentido de sus prácticas rituales, "no desde la perspectiva de la dominación absoluta de la religión hegemónica, sino desde una interesante y particular configuración sagrada de tiempos y espacios, dependiendo de los ceremoniales y rituales" de esta comunidad cora.

Se analizan las prácticas religiosas de la comunidad, que mantienen un calendario festivo y ritual dividido en tres subciclos: *a)* ciclo agrícola o mitotes, *b)* ciclo religioso católico y *c)* ciclo civil para cambio de autoridades. Cada uno integra por lo menos cinco fiestas o celebraciones. Con el cumplimiento del ciclo festivo y ritual, los *nayeri* reafirman la vida en sociedad; el ciclo agrícola constituye su columna vertebral y con él se articulan los ciclos religioso y civil que, en conjunto, garantizan la continuidad y equilibrio del grupo.

Esta contribución da cuenta de la distribución y uso de los lugares significativos del espacio construido como territorio vivido y apropiado, lo cual configura una geografía ritual que organiza la territorialidad de los coras de Santa Teresa del Nayar, quienes asignan un nombre a cada rumbo del espacio y establecen como centro el patio del pueblo. El *Cháanaka* —así lo nombran los coras— integra esos cuatro rumbos, como reafirmación continua que estructura espacios y tiempos, los cuales se expresan y concretan en los mitos y ceremonias incorporados al calendario ritual.

Su autor reflexiona acerca de la resistencia, "desde su particular comprensión como persistencia y oposición, como un comportamiento de la agencia humana que responde a la noción de resonancia mórfica". Jiménez Lecona ve en ello "una especie de arquetipo que, en el caso de los coras, fundamenta en sus prácticas la incesante recurrencia, particularmente en lo sagrado". El *Cháanaka* de los coras aparece como esta resonancia recurrente que se expresa en sus mitos, y en diversas prácticas rituales: danzas, mitotes, celebraciones y fiestas; como un principio de memoria y práctica habitual con la naturaleza, su cosmovisión.

La búsqueda por recuperar una antropología de lo sagrado a partir de la experiencia religiosa nos presenta el reto de acercarnos a la diversidad de los procesos de resistencia y a la espiritualidad que los caracteriza. En este sentido,

en "Ritual de la Danza de la Luna de tradición mexica: un refugio identitario para las mujeres de Ollintlahuimeztli, Teotihuacán, Estado de México", Diana Berenice Estrada Mata nos aproxima a una de las múltiples formas de ofrendar: la danza. La autora declara que las danzas son complejos y elaborados rituales, dirigidos a agradecer a las deidades prehispánicas y a los elementos de la naturaleza por sus bondades y bendiciones. Comunicar con los pies es honrar ofreciendo toda la energía que se produce con el movimiento del cuerpo. La Danza de la Luna y la Danza del Sol son tradiciones que se resisten a desaparecer y que hoy significan para los integrantes de la mexicanidad un refugio identitario a partir del cual construyen un sentido de pertenencia.

En la Danza de la Luna, la mujer ofrenda su vigilia y ayuno; la Danza del Sol se concibe como el "camino rojo", que simboliza "la lucha interior, donde tú eres tu peor enemigo y todos son tu espejo". Un *alter ego* en el que se contrasta y representa el ser que ofrenda su piel y su sangre, para agradecer a las divinidades las bendiciones otorgadas. La intención de ambas danzas es ofrendar para abrir caminos, solucionar problemas y lograr un cambio interior, "equilibrando el *ego* que no permite el crecimiento de la persona".

El espacio elegido para la danza permite el encuentro de mujeres en un tiempo propicio (luna llena) para compartir, imaginar, planear, crear, aprender y enseñar unas de otras. Nuevamente, el parentesco ritual y las jerarquías que establece el grupo de danza, los valores y reglas aprendidas orientan el comportamiento y la preparación del cuerpo y la mente con ayunos, baños de temazcal, cantos, rezos, para soportar el esfuerzo que implica ofrendar la danza, cuya finalidad es reconectar la energía ancestral con el tiempo actual, como herramienta para comunicarse con el mundo espiritual.

El "círculo sagrado" que se forma en la danza o en los rituales previos se considera como un portal de entrada hacia los cuatro rumbos del universo, a los que se asocian colores, divinidades, así como elementos de la naturaleza y cósmicos. La danza dinamiza la memoria y la transmisión de conocimientos, ya que cada movimiento tiene un profundo sentido de veneración. La danza como práctica ritual fortalece el sentido de pertenencia y actualiza las identidades, constituye un refugio donde aterrizan los cambios y las resignificaciones del ser mujer en el siglo XXI.

Al correr el velo para encontrar otras formas de acercarse, relacionarse y tener la experiencia de lo divino, Marisol Vargas Flores nos entrega sus reflexiones en el trabajo titulado "Círculo de mujeres: espiritualidad y resistencia", en el

que propone la espiritualidad como estrategia de autoafirmación del individuo y de la colectividad. La experiencia de lo divino proporciona un orden y sentido del mundo; señala el lugar que el ser humano ocupa frente al universo sagrado, otorgando un sentido de vida respecto a lo que hay que ofrecer a la divinidad y, al mismo tiempo, determina las bases éticas, morales y normas de acción que regirán la práctica colectiva. Las creencias religiosas y la vida social, nos dice, quedan inexorablemente unidas, construyendo un camino intermitente entre subjetividad y objetividad, entre la devoción individual y la organización colectiva de la vida ceremonial.

La espiritualidad se considera sinónimo de vida: da sentido, capacidad de reflexión, de existencia con compromiso que lleva a la praxis. Es pasar de la narración de Dios a la vivencia de lo divino. Los círculos de mujeres, como una propuesta de vida ritual para las sociedades urbanas contemporáneas, son un lugar propicio para procesos de síntesis ideológica que genera formas específicas de religiosidad, y se alimenta de diversas tradiciones y elementos simbólicos que satisfacen necesidades del espíritu femenino, como proceso de resistencia cultural frente al sistema hegemónico patriarcal. Aquí, la forma circular remite a una ruptura de jerarquías y propone un principio de horizontalidad, de igualdad, pero también representa un flujo constante de energía; es símbolo de unidad, de renuncia y se relaciona con la anatomía femenina.

Finalmente, en "El temazcal: proceso de transmisión de la relación humano-naturaleza-cultura", Quiauhxochitl Inés Gómez Padrón, acerca al lector a una práctica ritual que se realiza desde la época prehispánica y tiene un objetivo terapéutico: el baño de temazcal. En palabras de la autora, el ritual ha sido reconstruido, resignificado y resimbolizado después de la conquista, la colonización, del proceso de evangelización hasta nuestros días. Se trata de una ceremonia que conserva elementos del pasado prehispánico y que a lo largo de la historia ha incorporado nuevos elementos en cada lugar y tiempo donde se realiza. Nos habla de las concepciones de este espacio sagrado como el vientre materno, en el que se entra a morir para renacer de manera renovada. Aborda la diversidad de formas que toma el ritual del temazcal según quienes lo dirigen, los elementos naturales empleados (piedras, plantas, árboles) o los animales que cantos y danza hacen presentes; también depende de los seres divinos que se cree acompañan durante el ritual; de las potencias divinas a quienes se pide permiso para realizar la ceremonia; de entidades sobrehumanas ligadas a ener-

gías naturales (sol, tierra, aire, agua), y de energías que trabajan junto con los humanos para restablecer el equilibrio de cuerpo, mente y espíritu.

Quiauhxochitl Gómez analiza la práctica del temazcal como un proceso que posibilita la transmisión de conocimientos sobre la relación sociedad-naturaleza-cultura. La espiritualidad que se construye une a los participantes más allá de algún culto religioso; es una construcción espiritual del territorio, una cosmovisión que se ha comunicado de generación en generación a través de mitos, creencias y prácticas rituales. Desde esta perspectiva, el temazcal es uno de los espacios donde se transmiten, construyen y reconstruyen las formas de relacionarse entre los miembros de la comunidad y con la naturaleza; estas formas son tan diversas, como diversos son los ecosistemas en México.

No obstante, estas formas socioculturales que refieren a la vida religiosa y espiritual están situadas en contextos de dominio, en dinámicas que han llevado a la resistencia en la lucha por su derecho a existir y decidir sobre sus territorios, sobre sus propios proyectos de vida comunitaria, frente a aquellas formas que impone la sociedad nacional y los intereses de las élites dominantes en su afán de lograr la máxima ganancia.

El gran reto es trabajar para que pueda entablarse un diálogo de conocimientos y saberes, con la voluntad para construir nuevos caminos en los que la resiliencia de la vida,[14] la resonancia,[15] la religiosidad popular o la memoria colectiva y la transmisión de la(s) cosmovisión(es), distintas perspectivas que proporcionan conocimientos, para alcanzar reconocimiento y respeto, para establecer nuevas formas de relacionarse entre los seres humanos, con este mundo en que vivimos y con el universo del que formamos parte.

Con este volumen y en el marco de este festejo, esperamos contribuir al proceso de acercamiento entre *nos-otros*.

---

[14] Pablo Godínez Ferrel, "Diálogo de saberes para la resiliencia en México. Hacia una sociedad digna y sostenible" en M. E. Padrón Herrera y R. A. Gómez Arzapalo Dorantes (comps.), *Dinámicas religiosas populares…*, pp. 133-162.

[15] Ángel Jiménez Lecona, "Resistencia social y resonancia: la experiencia religiosa de la tribu cora de Santa Teresa del Nayar", *Religiosidad popular como resistencia social: luchas de poder y refugios de identidad*, México, Universidad Intercontinental, 2019.

Bibliografía

Balandier, Georges, *Antropología política*, Barcelona, Ediciones Península, 1976,

Broda, Johanna, "Astronomía y paisaje ritual: el calendario de horizonte de Cuicuilco-Zacatepetl", en J. Broda, Stanillaw Iwanisewki y Arturo Moreno (coords.), *La montaña en el paisaje ritual,* México, IIH-Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001.

———, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros", en J. Broda, Stanillaw Iwanisewk y L. Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica,* México, Instituto de Investigaciones Históricas (IIH), Universidad Nacional Autónoma de México, 1991

Geist, Ingrit, "Espacialización del tiempo como categoría de análisis en el estudio de los contextos rituales", *Cuicuilco, Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia,* Nueva Época, vol. 2, núm. 6, México, 1996.

Giménez Montiel, Gilberto, "Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas", *Alteridades,* México, Universidad Autónoma de México, 2001

Godínez Ferrel, Pablo, "Diálogo de saberes para la resiliencia en México. Hacia una sociedad digna y sostenible" en M. E. Padrón Herrera y R. A. Gómez Arzapalo Dorantes (comps.), *Dinámicas religiosas populares…*, pp. 133-162

Jiménez Lecona, Angel, "Resistencia social y resonancia: la experiencia religiosa de la tribu cora de Santa Teresa del Nayar", *Religiosidad popular como resistencia social: luchas de poder y refugios de identidad*, México, Universidad Intercontinental, 2019.

Nutini, Hugo, *Parentesco ritual. Estructura y evolución histórica del sistema de compadrazgo en la Tlaxcala Rural,* México, Fondo de Cultura Económica, 1989

Padrón Herrera, M. E. "Religiosidad, identificaciones y relaciones de poder en San Bernabé Ocotepec, Ciudad de México", en M. E. Padrón Herrera y Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología,* México, Artificio Editores, 2016.

———, *San Bernabé Ocotepec. Religiosidad, organización comunitaria y resistencia social de un pueblo en la Ciudad de* México, tesis de Doctorado en Historia y Etnohistoria, División de Posgrado, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2011.

Portantiero, Juan Carlos, *Los usos de Gramsci,* México, Folio Editores, 1981.

Rappaport, Joanne, *La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los andes colombianos,* México, Siglo XXI Editores, 2000.

Wolf, Eric, *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis,* México, CIESAS, 2001.

Devoción guadalupana: comunidad, fiesta y relaciones de poder al suroeste de la Ciudad de México

María Elena Padrón Herrera
Escuela Nacional de Antropología e Historia

El 12 de diciembre es día de fiesta nacional, un tiempo en el que la devoción a la Virgen de Guadalupe se expresa de múltiples formas en las distintas regiones, ciudades, pueblos, barrios y colonias ubicadas a lo largo y ancho del país. En esta ocasión, centraré la atención en la fiesta que se organiza en las tierras de comunidad del pueblo de San Bernabé Ocotepec, para venerar a la Virgen de Guadalupe.

Ocotepec se ubica al suroeste de la Ciudad de México; la zona tiene antecedentes socioculturales chichimeca, otomí, tepaneca, mexica y coloniales; en el nombre de los pueblos de esta región, en sus parajes, cerros, fuentes de agua, calles, queda el antecedente cultural de raíces mesoamericanas. En el territorio del pueblo de San Bernabé Ocotepec, en su paisaje ritual,[1] ha quedado grabada la impronta de una cultura ancestral que se observa en las distintas etapas de la construcción prehispánica edificada en la cúspide del Mazatepetl, en las diversas esculturas relacionadas con la fertilidad y la actividad agrícola: Tláloc, tortuga-jaguar, maquetas labradas en las rocas.[2] El Mazatepetl, elevación que constituye un geosímbolo,[3] resguarda en su cúspide esta riqueza cultural que los habitantes de Ocotepec resignifican en su práctica ritual, actualizando los sentidos y el uso que dan al sitio arqueológico.

El Mazatepetl representa un núcleo sociocultural que refiere a una forma de organización para la tenencia de la tierra que durante el siglo XX fue do-

[1] *Cfr.* Johanna Broda, "Astronomía y paisaje ritual: el calendario de horizonte de Cuicuilco-Zacatepetl", en Johanna Broda, Stanillaw Iwanisewki y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, IIH-CNCA-INAH, 2001.

[2] Francisco Rivas Castro, *El paisaje ritual del Occidente de la Cuenca de México, siglos VII-XVI: un análisis interdisciplinario,* México, tesis de doctorado en Antropología, División de Posgrado, ENAH, 2006.

[3] *Vid.* Gilberto Giménez Montiel, "Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas", *Alteridades*, México, UAM, 2001, pp. 5-14.

minante: el ejido. A la entrada del Parque Ecoarqueológico "Tortuga-Jaguar", resguardado por dos grandes árboles, se ubica el altar dedicado a la Virgen de Guadalupe, a quien ejidatarios, comuneros y avecindados veneran el 12 de diciembre; este altar, aunado al culto a las Santas Cruces *plantadas* en lo alto del templo prehispánico que se ubica en la cima del Mazatepetl, a la veneración a los santos patronos del pueblo: san Bernabé y san José, a Tláloc, a la tortuga-jaguar y al Niño Dios, constituyen un complejo devocional para los habitantes de Ocotepec.[4]



Foto 1. Veneración en la cúspide del Mazatepetl.
Autor: María Elena Padrón Herrera, 2007.

[4] *Cfr.* María Elena Padrón Herrera, *San Bernabé Ocotepec. Religiosidad, organización comunitaria y resistencia social de un pueblo en la Ciudad de México.* México, tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria, División de Posgrado, ENAH, 2011. De ella misma, "Ritualidad agrícola y ciclo de fiestas en San Bernabé Ocotepec, Distrito Federal", *Revista Digital KinKaban*, núm. 2, julio-diciembre, 2012, pp. 59-73.

En los bosques de Oyamel, la ermita dedicada a la Virgen de Guadalupe fortalece el culto de nativos y avecindados. Hasta este lugar en el bosque, llegan las familias para compartir el novenario, la víspera y la fiesta que los comuneros organizan para pedir a la virgen salud, trabajo y sustento; pero, sobre todo, acuden en agradecimiento, porque en 1998 su lucha por el reconocimiento de las tierras de comunidad logró sus frutos. Actualmente, el núcleo de comuneros controla el "Parque Ecoturístico de la Comunidad de San Bernabé Ocotepec".

El sentido de la fiesta

En la tradición sociocultural de los pueblos serranos del suroeste del Distrito Federal, el principio de reciprocidad orienta la interrelación entre seres humanos y las entidades que consideran sagradas, seres divinos que les dan su protección y amparo. El intercambio cíclico que implica dar, recibir y devolver dones,[5] producto del trabajo humano y divino se materializa de muy diversas formas.



Foto 2. Ermitas en lugares propicios para el culto.
Autor: María Elena Padrón Herrera, 2015

[5] *Vid.* Marcel Mauss, *Sociología y antropología,* Madrid, Tecnos, 1979.

Los seres humanos ofrecen y los seres sagrados reciben: danza, música, aromas de flores, copal, velas; vestido nuevo, oraciones, alabanzas, velaciones, comida, fuegos artificiales, procesiones, peregrinaciones; todo ello, como formas que toman los dones o promesas ofrecidas por los hombres para venerar a las potencias divinas que, a cambio, otorgan un buen temporal (aunque hoy en día la agricultura y el trabajo en el monte no sean las actividades principales), alimento, trabajo, salud, el sustento necesario para la reproducción de la vida, de la naturaleza y el cosmos. A nivel intracomunitario, la relación que se establece con los seres considerados divinos se rige por el principio de reciprocidad, como un valor fundamental que norma el comportamiento de las personas que forman parte de la comunidad.

Si los señores de antes veneraban a sus propias deidades, entidades a quienes consideraban seres poderosos y que relacionaban con elementos de la naturaleza y del cosmos; potencias a las que cíclicamente debían rendir culto y a quienes consideraban poseedores de una fuerza sobrehumana capaz de controlar los fenómenos de la naturaleza, este poder se extendía también sobre ámbitos concretos de la realidad y el destino humano. Así, Tonantzin, *Nuestra Señora*, se vincula a la tierra que proporciona el sustento, Tláloc, *Señor de la Lluvia*, de las fuentes de agua, de la fertilidad; Tonatiuh, el sol; Ehecatl, *Señor del viento,* entre otras divinidades entran en procesos de síntesis ideológica,[6] en los que santos, cristos y vírgenes se resignifican a partir de las creencias que ligan a las divinidades propias con elementos de la naturaleza y el cosmos. El dominio colonial con su conquista espiritual da origen a procesos de reelaboraciones simbólicas,[7] transformaciones de las que no están exentos los pobladores de Ocotepec, quienes en distintos momentos efectúan resignificaciones y reelaboraciones simbólicas de elementos sagrados propios, así como de aquellos impuestos por el cristianismo del siglo XVI y contemporáneo.

A pesar de los cambios en el territorio vivido y de las transformaciones en el tiempo, en la región devocional, los ciclos festivos mantienen una estrecha correlación con los ciclos agrícolas y del temporal, marcando los tiempos propicios para realizar las actividades productivas y rituales. En este sentido, las fiestas religiosas y las actividades cotidianas permiten espacializar el tiempo, un tiempo cíclico que se recorre y vuelve a recorrerse en el territorio y específicamente en los

---

[6] *Vid.* Noemí Quezada, *Religiosidad popular México-Cuba,* México, IIA-UNAM-Plaza y Valdés Editores, 2005.
[7] Félix Báez-Jorge, *Entre los naguales y los santos,* Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998.

lugares destinados para el culto, actualizando las creencias, recreándolas en su práctica productiva y ritual.

La fiesta como proceso ritual e identitario

En los pueblos y comunidades de raíces culturales mesoamericanas, la categoría de "persona" incluye tanto a humanos, como a los seres divinos, que desde la perspectiva de los habitantes de la región están relacionadas con elementos de su territorio o de territorios próximos, del paisaje natural y sociocultural: cuerpos celestes, cerros, fuentes de agua, rocas, la tierra, árboles, el maíz, los templos, el panteón. Lugares delicados en los que habitan el Señor del Monte, los Cucuruchos, los aires, los santos, cruces, vírgenes, los difuntos y los ancestros o señores de antes. La relación que se establece entre las dimensiones terrenal, celestial y natural se conjugan en la vida productiva y ceremonial de los pueblos, la vida ritual expresa y actualiza significados y sentidos que contribuyen a la construcción sociocultural de las personas.

Las distintas dimensiones de las fiestas patronales integran entramados de elementos simbólicos y de prácticas concretas, constituyendo un conjunto complejo de significados y sentidos tanto rituales y religiosos, como sociales, culturales, económicos y políticos.

El parentesco ritual

Las divinidades reciben la esencia de los dones que hombres, mujeres, ancianos y niños les ofrecen; los dones que ofrecen para convocarlos; los regalos con los que los honran, mostrando con ello el cariño, la confianza y el respeto que les tienen. Los protectores del pueblo, el barrio, la comunidad, la familia son concebidos como parientes; el santo patrono es padre del pueblo, la virgen de Guadalupe es la madre. Entre los santos y vírgenes también hay relaciones de parentesco, tienen hermanos, compadres y amigos. Por ello, cuando les hacen su fiesta para venerarlos, invitan a los santos de otros pueblos y a sus respectivas comunidades, entre quienes también se establecen relaciones de consanguinidad y de parentesco ritual.

En la fiesta, se conjugan tiempo y espacio; se trae al presente un tiempo primordial, un tiempo mítico, sagrado. Es el tiempo creado y santificado por los dioses, un tiempo que se renueva con la fiesta, es la espacialización del tiempo

que se actualiza en el ritual,[8] un tiempo cíclico que se recorre una y otra vez en el espacio apropiado y se construye como territorio propio, en tanto territorio vivido en el que se fijan lugares sagrados. Los seres humanos, al rendir culto a sus seres divinos, al ofrecer dones, esperan obtener el favor de los protectores de la comunidad a quienes solicitan el advenimiento de buena lluvia, de salud, trabajo, vestido y sustento; a ellos se agradecen los dones recibidos durante el año y de ellos se esperan.



Foto 3. Festejando en el bosque.
Autor: María Elena Padrón Herrera, 2007.

[8] *Vid.* Ingrit Geist, "Espacialización del tiempo como categoría de análisis en el estudio de los contextos rituales", *Cuicuilco, Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, México, Nueva Época, vol. 2, núm. 6, enero/abril, 1996, pp. 87-101.

En los pueblos serranos de la Ciudad de México, los ciclos rituales se conjugan con el ciclo agrícola y el ciclo climático, lo que da lugar a complejos devocionales,[9] constituidos del siguiente modo:

a) Entidades sagradas, seres o potencias divinas (cristos, cruces, vírgenes, Niño Dios, santos, Señor del Monte, la Tierra, ancestros y antepasados).
b) Espacios naturales apropiados para el culto, lugares del territorio que representan a las entidades veneradas (cerros, montañas, fuentes de agua, barrancas, rocas, templos).
c) Tiempo propicio para los rituales y las actividades productivas (seco y lluvioso).
d) Elementos naturales y cósmicos (Sol, astros, Tierra, agua, aire).
e) Etapas y actividades del ciclo productivo (agrícola, cultivo del maguey, actividad comercial).

Dónde, cuándo y cómo se ofrenda

Los rituales poseen una dimensión temporal que conforma ciclos que se realizan a lo largo del año en un contexto social y ceremonial. Good[10] nos dice que las ofrendas y la acción de ofrendar dinamiza la circulación de energía vital que fluye entre personas, grupos domésticos, pueblo y entre una constelación de seres divinos con quienes se interacciona y a quienes se entregan dones. Esa energía vital convertida en ofrenda toma diversas formas, dando lugar a procesos que tienen su propia temporalidad, en la cual se privilegian lugares sagrados para el culto: los cerros y las fuentes de agua. Hoy compartiremos con ustedes un proceso ritual, la fiesta en la que se objetivan formas de concebir el mundo, las relaciones con la naturaleza y el cosmos, la interrelación entre personas, la vida.

---

[9] M. E. Padrón, *op. cit.,* ambas.
[10] *Vid.* Catharine Good, "Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano", *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 43, México, 2005, pp. 87-113.



Foto 4. Divinidades que identifican.
Autor: María Elena Padrón Herrera, 2009.

Las fiestas religiosas muestran el respeto, cariño y veneración a las divinidades. Las fiestas patronales condensan el sentido del ciclo ritual, la esencia de la vida religiosa, social y cultural de las comunidades. Producto de procesos históricos, de síntesis ideológica y de reelaboraciones simbólicas, los sentidos y significados de las creencias y prácticas rituales se actualizan en un tiempo cíclico que se ancla en los lugares considerados sagrados. La fiesta es práctica social, un proceso ritual en el que se reanudan los lazos de reciprocidad construidos entre las divinidades y humanos, entre los hombres, así como entre comunidades de una misma región y de distintas regiones.



Foto 5. Redes comunitarias de parentesco ritual.
Autor: María Elena Padrón Herrera, 2008.

La fiesta funciona como un mecanismo identitario en la reproducción social y cultural, recrea los sistemas de ideas, creencias y prácticas que dan identidad, fortalecen formas de organización social en las que se compite por prestigio y poder, distribuye responsabilidades y derechos a todos los miembros de la comunidad, regula reciprocidades, es festejo y recreación. Las fiestas religiosas se constituyen en un puente entre el pasado y la realidad presente que se proyecta al futuro.[11]

Una fiesta para Nuestra Madre

El 12 de diciembre es un día de fiesta nacional, que a nivel local tiene distintas expresiones; inicia con el novenario, organizado por las familias nativas y avecindadas para venerar a la virgen de Guadalupe. En cada una de las ermitas que,

[11] *Vid.* Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra antropológica* xiv. *Zongolica. Encuentro de dioses y santos patronos,* México, Fondo de Cultura Económica, 1992; también, José Alcina Franch, "Fiesta y ceremonia de las jefaturas", en Antonio Garrido Aranda, *El mundo festivo en España y América*, Andalucía, Universidad de Córdoba, 2005.

desde hace 40 años, proliferaron en la región y en particular en lo que fueron tierras ejidales y en las actuales tierras comunales de San Bernabé Ocotepec. Las ermitas ubicadas en los parajes, en los cruces de caminos, en las calles, se construyen por diversos motivos: en memoria de algún ser querido, por agradecimiento o pago por algún bien recibido, para evitar que en esos lugares se reúnan los jóvenes a consumir bebidas alcohólicas o drogas o para que en esos lugares no se tire basura.

Los novenarios no implican necesariamente nueve días para rezar el rosario; desde hace varios años, los rezos comunitarios inician desde principios de noviembre, las imágenes de la virgen de Guadalupe recorren las distintas calles para ir de visita y hospedarse por una noche en las viviendas de diferentes familias de la comunidad, quienes preparan un altar especial para recibirla. Cada noche oran, cantan, comparten sus experiencias con la virgen, los milagros concedidos: salud, trabajo, protección y consuelo. La familia anfitriona ofrece a los asistentes una merienda que consiste en café, atole o té, pan dulce, galletas, tortas o alguna otra vianda que se comparte con gusto, agradeciendo la presencia en su casa.

Los recorridos de las imágenes de la virgen de Guadalupe por el territorio de los pueblos, comunidades, barrios y colonias de la región, permiten fortalecer el tejido social, construir un sentido comunitario de pertenencia y buena vecindad entre los habitantes de la región.

En la organización del culto que se rinde a la Guadalupana, destaca la participación femenina; son las mujeres de la comunidad quienes se estructuran y organizan a las familias para efectuar la veneración y festejo dedicado a la virgen. Se constituyen mayordomías femeninas, siempre apoyadas por la presencia masculina y las contribuciones familiares y comunitarias, aportaciones económicas con dinero o en especie, con el trabajo individual y colectivo para sacar adelante el compromiso o encargo. De esta manera, la devoción acerca a nativos y avecindados, construyendo núcleos comunitarios en los que se fortalece el tejido social, constituyendo redes locales que sirven en otros momentos para proponer actividades para niños y jóvenes, para la resolución de diversos problemas y para la protección colectiva en estos tiempos de violencia generalizada.



Foto 6. Protege los campos de labranza.
Autor: María Elena Padrón Herrera, 2015.

Las prácticas rituales transcurren durante todo noviembre; procesiones van y procesiones vienen; mujeres, hombres, niños e imágenes de la virgen de Guadalupe salen del altar familiar, para acompañar a la virgen de la ermita en su recorrido de una vivienda a otra, agradeciendo la hospitalidad de cada una de las familias que brindó su casa para hospedar a la Guadalupana.

El 11 de diciembre, las luces y el trueno de los cohetes destellan en la oscuridad, rompiendo el silencio de la noche, los fuegos pirotécnicos con sus cohetes y bombas semejan luminosos rayos que emergen de las entrañas de la tierra y que al elevarse por los aires retumban en los cerros en un eco continuo, uno tras otro, aquí y allá, prolongando los ecos por el monte, confundiendo la explosión de luz con el centellar de las estrellas, que a pesar de las luces de neón, aún pueden observarse en el firmamento. Desde las alturas, esta noche y la del 12 de diciembre pueden verse en la lejanía la ciudad, así como los cerros que rodean la cuenca y la gama de luces de colores de la pirotecnia que se ofrece en todas partes a la virgen "madre de los mexicanos".

Una vez que dan las doce de la noche, inician las mañanitas que se prolongan hasta la madrugada. Mariachis, grupos norteños, tríos, estudiantinas,

"sonideros", grupos de jóvenes: todos quieren ser los primeros en cantar a la *Morenita del Tepeyac*, a quien consideran *Nuestra Madre*.

En cada una de las ermitas, la devoción, la alegría, el regocijo, las familias, los vecinos, la comunidad, el pueblo; México entero festejando, conjugando en su devoción las oraciones y cantos, las alegrías y las tristezas, compartiendo atole, café, tamales, los taquitos dorados, el pozole, el consomé con su arroz y garbanzo, la barbacoa o las carnitas. Sufriendo de frío, uniéndose a las risas, acercándose al calor reconfortante de la fogata, disfrutando del baile, del calor humano, de la amistad, es también el momento propicio para conciliar viejas o recientes rencillas.

El 12 de diciembre, en las distintas ermitas se celebra misa o sólo se hace la "celebración de la palabra", actos litúrgicos compartidos por las vírgenes, pues, de cada una de las viviendas, sale la imagen de la Guadalupana toda cubierta de flores para acompañar a la virgen de la ermita o del templo. Todas van a "oír misa", ceremonia en las que se espera, como elemento central del ritual, la consagración y bendición con agua bendita de cada una de las imágenes y de cada uno de los asistentes, así como el momento de compartir el desayuno comunitario en el que se alimenta con tamales y atole primero a la Virgen de Guadalupe y en seguida a todos los asistentes.

Algunos lugares simbólicos para la celebración guadalupana en la localidad son el cerro Mazatepetl y los montes de Oyamel; en estos lugares de la región serrana, cobran mayor sentido los cantos y alabanzas: "este cerro elijo para hacer mi altar". En toda la región, en todo el valle, en todo México y más allá de las fronteras, en varias partes del mundo, el 12 de diciembre es un día para festejar y dar gracias porque, nuevamente, como dice el canto popular, "para el mexicano, ser guadalupano es algo esencial".



Foto 7. Venerando a la Guadalupana y a la Santa Cruz.
Autor: María Elena Padrón Herrera, 2015.

El 12 de diciembre de 2009, a la entrada del camino que lleva a los montes de Oyamel, en las tierras de la comunidad de San Bernabé Ocotepec, la fiesta continúa por la mañana y tarde. Después de la celebración y de recibir la bendición con agua bendita, se comparte el desayuno y almuerzo comunitario. Más tarde, niños y jóvenes participan en el reto de subir al palo ensebado, levantado al centro de un gran círculo; todos se alistan para alcanzar los regalos que se encuentran en lo alto del palo; risas, gritos de alegría acompañan el esfuerzo de los participantes. No falta el niño que con su ropa recién estrenada se sube al palo ensebado, bajando lleno de grasa y ganando la reprimenda de la mamá que al final, entre las risas y palabras de broma de los asistentes, se calma cuando el niño le entrega los regalos que obtuvo con su esfuerzo.

Ese año, los comuneros inauguraron el salón comunitario. La presencia del delegado en turno da formalidad al evento; es él quien se encarga de cortar el colorido listón para dar libre acceso a los invitados. Por la tarde, ofrecen la comida a todos los asistentes; es una fiesta en la que la hospitalidad se muestra con los alimentos y bebidas rituales: mole, arroz, frijoles, nopales en escabeche, barbacoa; el tequila, los refrescos y el pulque se comparten, así como el comen-

tario que los señores expresan cuando uno de los comensales acepta un jarro de pulque: "¡'hora sí, chamaco seguro!" El conjunto musical ameniza la comida y después anima el baile; todo es alegría y regocijo frente al altar dedicado a la virgen de Guadalupe, "¡Faltaba más, si es la mera festejada!"

El tiempo primordial que se hace presente en la fiesta indica el fin de la cosecha y el inicio del tiempo de descanso de la tierra; es el tiempo de remover la tierra, "para que el frío y las heladas hagan su trabajo". La vida ritual, los conocimientos adquiridos con la observación sistemática de la naturaleza, los fenómenos meteorológicos y el trabajo de los hombres se conjugan en beneficio de la vida. Al respecto y como conocedores del trabajo agrícola, nos dicen: "Primero hay que remover la tierra, para que el frío mate todos los bichitos que tenga, porque 'el barrenador' sí afecta la semilla. Pero con las heladas todos los bichitos se mueren; por eso hay que removerla hasta que quede bien porosita, para que el frío entre profundo y haga su trabajo."

Así se renueva la fuerza de la tierra, con el descanso y el trabajo de los elementos. Simbólicamente, con la fiesta, las divinidades renuevan sus energías, su potencia divina para realizar su trabajo protector hacia los hombres. El vestido nuevo, los aromas del copal, las ceras y las flores, los alimentos, las danzas, la música, las velaciones, procesiones, peregrinaciones y demás. De todos y cada uno de los elementos que integran la devoción, las divinidades toman las esencias que los nutren; de esta manera se renueva la relación recíproca que norma las relaciones sociales y divinas.

Trabajo y reciprocidades

El tiempo de trabajo individual y colectivo que se invierte durante el ciclo festivo y en particular durante las fiestas religiosas es intensivo y extensivo a lo largo del año; la gran cantidad de energía social que se invierte se materializa durante las fiestas patronales. El trabajo cotidiano también se ofrece al Santo Patrón y a la virgen de cada pueblo, comunidad, barrio o colonia; a cambio, la entidad divina los bendice rindiendo sus frutos y dando bienestar a las familias, sea cual sea la actividad productiva que les permite obtener el sustento diario y la reproducción de la vida. El trabajo colectivo que se brinda para festejar a las divinidades y los dones que se ofrecen en su honor, es la materialización de esa relación recíproca.

Entre los trabajos que se realizan para agradar a la divinidad venerada, está el de la comisión de festejos o la mayordomía del santo festejado, el trabajo de los colectores, de las familias que realizan donativos especiales, el trámite de permisos, la búsqueda y contratación de la música, la búsqueda de apoyos logísticos y de eventos culturales, entre otros. El trabajo que se dona se agradece a nombre de la virgen de Guadalupe, de las cruces, de san Bernabé o de san José, patronos del pueblo. Es la comisión eclesiástica y de festejos, los comuneros y mayordomías femeninas, para el caso de la festividad dedicada a la virgen, quienes se encargan de coordinar todo el esfuerzo de las familias y de la comunidad para agradar a la divinidad a quien le rinden culto. En el caso de la fiesta de Oyamel, no se distingue entre la organización civil y religiosa: el comisariado de bienes comunales se encarga también de organizar la fiesta para agradecer a la virgen de Guadalupe.

La comida ritual

Durante las fiestas patronales, la participación de la mujer es muy importante, porque elaborar y compartir los alimentos es muestra de la hospitalidad del pueblo, de la abundancia que se pide y otorga el santo protector, del agradecimiento por la participación y los dones ofrecidos a los seres divinos. Las mujeres en la fiesta grande organizan y preparan alimentos para más de 1 500 personas; es una tarea ardua y laboriosa que sólo es posible sacar adelante trabajando colectivamente. La energía femenina integra un gran equipo que labora coordinadamente en la preparación de los alimentos rituales: mole, arroz, pollo, frijoles, nopales. En otras ocasiones, cuando es la comida para los colectores o las familias donadoras o cuando se recibe a las representaciones de los pueblos hermanos, para concertar la correspondencia les ofrecen tamales, pozole, caldos de res o de borrego especialmente preparados, tamales, mixiotes. El trabajo se aligera para ellas cuando es barbacoa lo que se ofrece a los comensales, ya que son los hombres quienes se encargan de organizar su preparación.

Muchos y variados ejemplos de la energía que se necesita y gasta antes, durante y después de la fiesta patronal, del trabajo que donan hombres, mujeres, jóvenes y niños. Muchos y variados ejemplos podemos dar de las formas en que se realiza la participación y el trabajo que fortalece los lazos de unión entre las familias, lo cual no quiere decir que todo sea armonía y unidad; también se suscitan desacuerdos y conflictos, pero éstos se superan, se negocian o se dejan de lado cuando se trata de trabajar para el santo patrón del pueblo y para la

virgen de Guadalupe. En este sentido, la imagen protectora es el corazón de las identificaciones, de las creencias y la organización social, el núcleo divino que dinamiza al pueblo entero y a los pueblos hermanos; el santo Patrón estrecha y fortalece las redes sociales familiares, comunitarias e intercomunitarias; "ese es su trabajo". Las fiestas y la práctica ritual en ella contenidas construyen un sentido de pertenencia e identidad como pueblo. Al respecto, Broda propone que, "a los que participan puntualmente en los ritos, cumpliendo sus obligaciones y tareas en el proceso de trabajo que implica el ritual, esta participación les confiere un sentimiento de pertenencia, una razón de ser y la convicción de desempeñar un papel útil dentro de la comunidad en un universo social restringido e históricamente determinado que a su vez define la identidad de los miembros".[12]

Los productos del trabajo que se intercambian en las fiestas, objetivan el principio de reciprocidad que norma las relaciones sociales y divinas. La reciprocidad constituye un intercambio de dones que funciona como una forma de crédito, se confía en la ayuda y se promete pagar por esta ayuda en una fecha posterior, devolviendo lo prestado en la misma cantidad o con intereses. Para dar seguridad a esta transacción de contratar y pagar deudas, el acto se acostumbra realizar en público e implica un ceremonial (procesiones, recibimientos pautados y formales, comida ritual y demás).



Foto 8. Comida ritual, tiempo para compartir.
Autor: María Elena Padrón Herrera, 2010.

[12] J. Broda, *op. cit.*, p. 228.

El primer objetivo del ritual es pagar las deudas; son regalos que se dan, regalos que se reciben y regalos que se devuelven. El segundo consiste en que los frutos del trabajo produzcan el máximo beneficio personal, familiar y comunitario. Los dones que se entregan en una fiesta se reciben como préstamo que se invierte en el momento, pero que se tiene la obligación de devolver a futuro. El tiempo es un elemento necesario para llevar a efecto las prestaciones y contraprestaciones; el plazo que se cumple es el término del tiempo en el que se tiene que devolver dignamente, correspondiendo por el don recibido.

Se devuelve la visita, se forman alianzas, se celebran fiestas alternativas, se participa en rituales, se establecen tratos y servicios rituales; hay manifestaciones de respeto mutuo. Son relaciones en los que se compromete el honor y el prestigio del santo y de su pueblo. En este sentido, las relaciones de correspondencia ritual entre el padre de la comunidad y sus hijos, entre los santos y sus respectivos pueblos constituyen "un sistema de derecho y de economía en el que se gastan y transfieren constantemente riquezas considerables".[13]

Pedir *licencia* al Señor del Monte y al santo patrón, a la Tierra y a la virgen de Guadalupe

"¡Hasta el año venidero!" "¡Si Dios nos presta vida!" "¡Si Dios nos da licencia!" "¡Si Dios quiere!" Son pensamientos que escuchamos como fórmulas de despedida, pero que adquieren sentido si se enmarcan en el contexto sociocultural de los pueblos. *Pedir licencia* no es sólo pedir permiso para realizar un ritual, para venerar a la divinidad. Significa pedir el don de la vida y *dar licencia* es dar vida, *prestar vida* a cambio de veneración. Éste es el sentido profundo que tiene el principio de reciprocidad, de intercambio de dones. Se pide licencia al santo patrón san Bernabé, a san José o al Señor del Monte, a la Tierra y a la Virgen de Guadalupe; no sólo para efectuar un ritual en el momento presente. Se pide licencia para un tiempo futuro, se pide el don de la vida y, a cambio, se ofrece venerar en la forma que cada hombre o mujer sabe hacerlo: con trabajo, con oraciones, con bienes materiales y simbólicos, con ofrendas, danzas, alabanzas, cantos, misas, procesiones, peregrinaciones, donaciones, entre otros.

[13] M. Mauss, *op. cit.,* p. 201.

Así también se da vida a las potencias divinas, a los seres sagrados que conviven en lo cotidiano con hombres y mujeres, quienes los representan en una imagen, o bien los relacionan con algún elemento del entorno natural: un cerro, una montaña, un manantial, una roca, un árbol y semejantes.

Cumplir con el ciclo ritual y el acto de ofrendar son obligaciones éticas de las personas hacia otros seres poderosos que a la vez son dependientes de la acción humana, pues necesitan recibir la fuerza de la gente por medio de las fiestas, procesiones, peregrinaciones y las ofrendas para vigorizarse.



Foto 9. Ofrendamos danza, copal y cantos.
Autor: María Elena Padrón Herrera, 2010.

En la vida ritual, se objetiva la cosmovisión de los pueblos, la variedad de ofrendas son parte esencial de los rituales con los que se rinde culto a las potencias divinas. Derivan de principios estructurales de cultos ancestrales y de los procesos de síntesis ideológica forjada durante la época Colonial, renovados en cada momento histórico por medio de la memoria y trasmitidos de generación en generación mediante la memoria y las prácticas realizadas por la palabra y la

acción. En este sentido, se propone una reelaboración simbólica,[14] un proceso de síntesis ideológica,[15] que da como resultado la resignificación de los elementos contenidos en las ofrendas, en cualquiera de las formas que éstas tomen.

Las fiestas religiosas como mecanismos de resistencia

A partir del dato etnográfico, propongo que las fiestas religiosas constituyen estrategias de resistencia étnica, de recreación, transmisión y reproducción sociocultural. Las fiestas como procesos dialécticos y contradictorios en los que interactúan diversos actores sociales, con ideologías diversas y proyectos de vida que se fortalecen en la práctica social. Al confrontarlos con la ideología eclesiástica y los gobiernos delegacional, de la ciudad y federal,[16] se confrontan de muy diversas formas las estrategias del poder hegemónico[17] y sus intereses individualistas frente a un poder contrahegemónico, que oscila entre las relaciones clientelares y acciones contestatarias de resistencia social.

---

[14] *Vid.* J. Báez-Jorge, *op. cit.*

[15] *Vid.* N. Quezada, *op. cit.*

[16] M. A. Padrón, "Devoción al Patriarca San José y juegos de poder en San Bernabé Ocotepec-Cerro del Judío, Ciudad de México", en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México.* México, ENAH, 2009; de ella misma, *San Bernabé Ocotepec…*

[17] Eric Wolf, *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis,* México, CIESAS, 2001.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Obra antropológica XIV. Zongolica. Encuentro de dioses y santos patronos,* México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

Alcina Franch, José, "Fiesta y ceremonia de las jefaturas", en Antonio Garrido Aranda, *El mundo festivo en España y América*, Andalucía, Universidad de Córdoba, 2005.

Báez-Jorge, Félix, *Entre los naguales y los santos,* Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998.

Broda, Johanna, "Astronomía y paisaje ritual: el calendario de horizonte de Cuicuilco-Zacatepetl", en Johanna Broda, Stanillaw Iwanisewki y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, IIH-CNCA-INAH, 2001.

Giménez Montiel, Gilberto, "Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas", *Alteridades*, México, UAM, 2001, pp. 5-14.

Geist, Ingrit, "Espacialización del tiempo como categoría de análisis en el estudio de los contextos rituales", *Cuicuilco,* Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, Nueva Época, vol. 2, núm. 6, enero/abril, 1996, pp. 87-101.

Good, Catharine, "Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano", *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 43, México, UNAM-IIH,2005, pp. 87-113.

Mauss, Marcel, *Sociología y antropología,* Madrid, Tecnos, 1979.

Padrón Herrera, María Elena, "Devoción al Patriarca San José y juegos de poder en San Bernabé Ocotepec-Cerro del Judío, Ciudad de México", en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México.* México, ENAH, 2009.

———, *San Bernabé Ocotepec. Religiosidad, organización comunitaria y resistencia social de un pueblo en la Ciudad de México,* ENAH, tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria, División de Posgrado, México, 2011.

———, "Ritualidad agrícola y ciclo de fiestas en San Bernabé Ocotepec, Distrito Federal", *Revista Digital KinKaban*, núm. 2, julio-diciembre, México, 2012, pp. 59-73.

Quezada, Noemí, *Religiosidad popular México-Cuba,* México, IIA-UNAM-Plaza y Valdés Editores, 2005.

Rivas Castro, Francisco, *El paisaje ritual del Occidente de la Cuenca de México, siglos VII-XVI: un análisis interdisciplinario.* 2006, tesis de doctorado en Antropología, División de Posgrado, ENAH, México, 2006.

Wolf, Eric, *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis,* México, CIESAS, 2001.

Identidad como parte de la religiosidad popular y del sistema de cargos en San Bartolomé Coatepec, Huixquilucan, Estado de México

Christian Berenice Ramírez Ávila,
Escuela Nacional de Antropología e Historia

La historia de cada uno de los pueblos antes llamados *indios* ha estado involucrada en una larga serie de acontecimientos políticos, territoriales, sociales, culturales y económicos de ámbito local, regional y nacional que los ha permeado a lo largo de los siglos. Estos factores han influido en la historia de los pueblos configurando, reelaborando y resignificando aspectos de su cultura, religión y modos de vida.

Ante tales circunstancias, los pueblos han continuado con la celebración de su ciclo festivo como forma de resistencia e identidad ante las amenazas del capitalismo por introducir en ellos la modernización.

San Bartolomé Coatepec es un pueblo ubicado en la serranía del Monte de las Cruces, del lado perteneciente al Estado de México, a 20 km de la cabecera municipal de Huixquilucan. Este municipio limita al norte con las municipalidades de Xonacatlan y Naucalpan, al sur con el también municipio de Ocoyoacac y el pueblo de Acopilco, perteneciente a la Alcaldía Cuajimalpa, al oeste con Lerma y por el este con el pueblo de Chimalpa, también en Cuajimalpa.

Es un pueblo con tenencia de la tierra de dos tipos: la ejidal que comprende Bosque Real, toda la zona del pedregal y de las canteras, y la de tipo privado que predomina dentro del pueblo.

Ciclo festivo en San Bartolomé Coatepec

El ciclo festivo de un pueblo es de gran importancia; sus fiestas nos permiten conocer parte de la vida cultural, ideológica, espiritual, ritual, económica y política de cualquier comunidad a nivel local y su vinculación con otros pueblos a nivel regional a partir de las relaciones de ayuda mutua, conocidas como compadrazgo.

San Bartolito es un pueblo bastante católico a pesar de las presencias de religiones protestantes, como testigos de Jehová, cristianos y los Santos de los Últimos Días o mormones. Las personas del pueblo siguen celebrando las fiestas de su calendario festivo.

San Bartolomé Coatepec cuenta con un ciclo festivo que cubre alrededor de 17 celebraciones importantes durante todo el año, como se muestra en la tabla.

Tabla 1. Ciclo festivo en San Bartolomé Coatepec

Rotación de la Tierra	Tiempo	Mes	Festividad	Lugar de culto	Ritual
Solsticio de invierno: dic. 21	Secas	Noviembre	Día de muertos	Panteón y parroquia	Se llevan flores, se limpian tumbas, se oficia una misa por los difuntos.
		Diciembre	Virgen de Guadalupe	Parroquia, ermitas y capilla de Virgen de Guadalupe (canteras)	Se celebra la fiesta de la Virgen de Guadalupe.
			Posadas	Pueblo	Se realizan posadas en algunas casas del pueblo.
			Nochebuena	Parroquia	Se oficia misa en la parroquia.
			Navidad	Parroquia	Se oficia misa por el nacimiento de Jesús.
			Fin de año	Parroquia	Se oficia misa para agradecer el año.
		Enero	Año nuevo	Manantial (paraje El Venado)	Se realiza una misa por el nuevo año.
			Señor de Esquipulas	Parroquia, pueblo y Santuario de Santa Cruz Ayotuxco	Se celebra la fiesta al Cristo de Esquipulas y se realiza una peregrinación.
		Febrero	Día de la Candelaria	Parroquia	Se oficia misa y se bendicen los niños Dios.

Equinoccio de primavera: mar. 21			Señor de Esquipulitas	Capilla de Señor de Esquipulitas (paraje Trejo)	Fiesta para el Señor de Esquipulitas.
		Marzo-abril	Semana Santa	Parroquia, pueblo y cerro.	Se representa el viacrucis.
			Divino Niño	Parroquia	Se realiza una kermés.
Solsticio de verano: jun: 20		Mayo	Día de la Santa Cruz	Cerro de Coatepec	Se cambian las cruces del cerro de Coatepec.
	Lluvias	Junio	San Pedro apóstol	Capilla de San Pedro (El Pedregal)	Fiesta para san Pedro apóstol.
		Julio			
Equinoccio de otoño: sep. 22		Agosto	San Bartolomé apóstol	Parroquia y pueblo	Fiesta en honor a san Bartolomé.
		Septiembre	San Miguel arcángel	Capilla San Miguel arcángel (paraje Obraje)	Se celebra la fiesta a san Miguel arcángel.
		Octubre	San Judas Tadeo	Ermita "Los compadres"	Se celebra la fiesta de san Judas Tadeo.

Debido a la gran cantidad de fiestas dentro de San Bartolito, existen varias formas de organización ceremonial encargadas de cada festividad, del cuidado o necesidades de la imagen que tienen bajo su cargo y de la parroquia, ermita o capilla donde se encuentra la imagen.

Así como cada fiesta es diferente, las formas de organización no son iguales ni tienen la misma importancia dentro del pueblo. Esto se debe principalmente, a que dentro de San Bartolito existen tres festividades, consideradas las más importantes: la del santo patrón san Bartolomé apóstol, la del Señor de Esquipulas y la de la Virgen de Guadalupe; todas organizadas por el comité Pro Fiestas con colaboración del delegado y el sacerdote. Las festividades restantes y los grupos que las organizan pueden verse en la siguiente tabla.

Tabla 2. Formas organizativas del ciclo festivo en San Bartolomé Coatepec

Mes	Festividad	Forma organizativa
Noviembre	Día de muertos	Sacerdote
Diciembre	Virgen de Guadalupe	Comité Pro Fiestas de Santa María Guadalupe de canteras (para la fiesta de la capilla) Vecinos voluntarios y familias para cada una las ermitas Comité Pro Fiestas, párroco y autoridades auxiliares (para la parroquia)
	Posadas	Familias del pueblo y comité Pro Fiestas
	Nochebuena	Párroco
	Navidad	Párroco
	Fin de Año	Párroco
Enero	Año Nuevo	Párroco
	Señor de Esquipulas	Comité Pro Fiestas San Bartolomé Coatepec, párroco y autoridades auxiliares
Febrero	Día de la candelaria	Párroco
	Señor de Esquipulitas	Comité Pro Fiestas de Trejo
Marzo-abril	Semana Santa (variable)	Párroco, delegado y voluntarios
	Divino Niño	Asociación del Divino Niño
Mayo	Día de la Santa Cruz	Delegado, comité Pro Fiestas y personas que viven cerca de las cruces
Junio	San Pedro apóstol	Comité Pro Fiestas del pedregal
Julio		
Agosto	San Bartolomé apóstol	Comité Pro Fiestas San Bartolomé Coatepec, párroco y delegado
Septiembre	San Miguel arcángel	Comité Pro Fiestas de obraje
Octubre	San Judas Tadeo	Asociación "Los compadres"

Fuente: Elaborado por Christian Berenice Ramírez Ávila, a partir de diarios de campo, 2014-2018.

El sistema de cargos en San Bartolomé Coatepec

Los comités Pro-Fiestas se encargan de la planificación y desarrollo de las festividades tanto de las imágenes que se encuentran en las capillas como las de la parroquia. En San Bartolito, hay cuatro capillas y una parroquia; por lo tanto, el pueblo cuenta con cinco comités.

Los comités Pro-Fiestas de San Miguel Arcángel, Señor de Esquipulitas, de la parroquia (San Bartolomé apóstol, la Virgen de Guadalupe, Señor de Esquipulas), San Pedro y Virgen de Guadalupe de canteras trabajan de manera conjunta con la autoridad civil, en específico, con el delegado del pueblo y algunos actores religiosos, como el párroco, las señoras de liturgia y los rezanderos.

Dentro del pueblo, se dice que la celebración de enero es la fiesta grande y la de agosto en honor al santo patrón San Bartolomé es la fiesta chica, incluyendo las demás festividades del ciclo ritual de San Bartolito. Para las personas, todos los comités son igual de importantes.

En cuanto a organización y planeación, los comités son independientes; cada uno se encarga de todo lo correspondiente a su festividad, es decir, reúne los recursos, busca ayuda de las autoridades o de sus parientes rituales —es aquí donde el compadrazgo adquiere relevancia en los sistemas de cargos—. Cuando se habla de compadrazgo, lo más lógico es pensar en los lazos que unen a algunas personas por medio de los sacramentos católicos como el bautismo, comunión, confirmación, matrimonio y levantamiento de cruz. Además de estos rituales católicos que logran crear relaciones de parentesco ritual, el compadrazgo también se logra por el apadrinamiento de una imagen de devoción. El santo o imagen de devoción es el vínculo posibilita crear estas redes de apoyo entre personas del pueblo, autoridades civiles, autoridades religiosas y personas externas al pueblo (parientes rituales: "comadres" y "compadres") con el comité.

Este tipo de compadrazgo es, por un lado, comunitario, porque no sólo involucra a un matrimonio para que apadrine a la imagen. Las personas del comité deben buscar más de una pareja de padrinos para que les ayuden con la donación de prendas de decoro para la imagen, con el pastel y todo lo que necesite el santo festejado para su fiesta. "En relación a la función del compadrazgo, la gente hace una distinción bastante minuciosa entre los actores primarios (aquellos que toman parte inmediatamente en el arreglo 'contractual') y los actores secundarios (la gente —los parientes y no parientes— que por extensión es afectada por la relación)."[1]

El santo y su fiesta son mucho más que una pura ceremonia religiosa sin otra repercusión, implica la organización económica de la comunidad durante todo el año de preparativos e incluye el trabajo comunitario más allá de lo

---

[1] Hugo G. Nutini y Betty Bell, *Parentesco ritual. Estructura y evolución histórica del sistema de compadrazgo en la Tlaxcala rural*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 63.

requerido para la celebración. “El santo queda constituido como figura central del proceso social implícito en la fiesta religiosa, proceso que requiere de una organización minuciosa, que fortalece las redes sociales de apoyo, alianzas, rupturas entre familias; estrategias económicas aplicadas durante todo el año y la participación de las familias de la comunidad.”[2]

Relaciones de reciprocidad: hombres-seres numinosos

Una imagen de devoción es portadora de múltiples significados, uno de ellos es tener responsabilidades que cumplir con el pueblo en función del trabajo que les fue asignado por sus habitantes. Muchas veces, las labores que debe cubrir la imagen están vinculadas con el oficio del gremio o de las actividades económicas que se desarrollan en ese lugar; al mismo tiempo las personas deben realizar rituales que ayuden a facilitar el trabajo de la imagen y al haber obtenido el beneficio requerido ofrendarle: “Cumplir con el ciclo ritual y el acto de ofrendar son obligaciones éticas de las personas hacia otros seres poderosos que a la vez son dependientes de la acción humana, pues necesitan recibir la fuerza de la gente a través de las fiestas, las peregrinaciones y las ofrendas para fortalecerse.”[3]

Por ello, tanto las imágenes como los devotos deben cumplir sus responsabilidades conjuntas para que pueda existir una relación de reciprocidad entre ambas haciendo posible el buen funcionamiento de la comunidad. En este sentido, las manifestaciones de devoción reflejadas en la religiosidad popular buscan la intervención de la imagen en beneficio de la comunidad. “La religiosidad popular indígena no es una escisión del cristianismo producto de ignorancia o terquedades de los indios, sino una expresión cultural original que respondió —y lo sigue haciendo— a las necesidades sociales de las comunidades que la viven.”[4]

La importancia de las festividades para las personas y la comunidad se da a partir de que el humano, desde que habita este mundo, es un ser social inmerso en una red de relaciones que mantiene con la naturaleza, los muertos, los dioses

---

[2] Ramiro Gómez Arzapalo, “Utilidad teórica de un término problemático: la religiosidad popular”, en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009, p. 207.

[3] Catharine Good Eshelman, “La circulación de la fuerza en el ritual. Las ofrendas nahuas y sus implicaciones para analizar las prácticas religiosas mesoamericanas”, en Johanna Broda (coord.), *Convocar a los dioses. Ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto Veracruzano de la Cultura, 2016, p. 43.

[4] R. Gómez Arzapalo, *op. cit.*, p. 23.

y con sus semejantes. Al verse inmerso en un entorno natural que no puede controlar del todo, sobre todo en cuestiones climatológicas y atmosféricas, el ser humano se ve en la necesidad de pedir ayuda a seres numinosos: "El ser humano vive intensamente en medio de un conjunto de relaciones sociales, tanto por los fuertes vínculos con sus semejantes como por sus constantes y cercanas relaciones cotidianas de reciprocidad con el resto de las criaturas, con los dioses y con los muertos."[5]

Así, las expresiones de la religiosidad popular tienen como fin primordial garantizar el bienestar comunal de los habitantes de un pueblo, con lo cual logran la satisfacción de necesidades económicas o personales de cada individuo devoto de dicha imagen; al mismo tiempo, se busca seguir conservando la identidad,[6] las tradiciones y las costumbres del pueblo ante amenazas exteriores como la violencia, urbanización y modernización del pueblo.

Además, las celebraciones que comprende el ciclo festivo desempeñan un papel fundamental en la vida de los habitantes, pues logran congregar a gran parte de la población; permiten crear y renovar lazos de compadrazgo y redes de apoyo con sus parientes rituales, manteniendo una relación de hermandad que los distingue a nivel municipal como hermanos unidos en la fe católica y que comparten y luchan por conservar las tradiciones a lo largo de los años.

En cuanto a la participación del pueblo, se busca el bien común para todos con la veneración de las imágenes, las cuales son sus protectores y símbolos de identidad. Puede decirse que, además de ser un vínculo de reciprocidad entre hombres y lo divino, la religiosidad funciona como método de integración a nivel local y regional. "La religión popular tiene una eficacia integradora, ya sea a nivel local, ya sea a nivel regional. En el plano local, determina la identidad y la continuidad histórica del grupo, y realiza la integración social mediante la participación en la institución de las fiestas y la formación de un fondo ceremonial de carácter redistributivo."[7]

---

[5] Alfredo López Austin, "Cosmovisión y pensamiento indígena", *Conceptos y fenómenos fundamentales de Nuestro Tiempo,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2012, p. 4.

[6] Retomando a María Ana Portal, la identidad debe pensarse como un proceso de contraste con otros —lo cual implica un proceso de identificación y reconocimiento—, siempre en movimiento y, por lo tanto, siempre reconstruyéndose [...] contiene en sí diversos niveles o planos de identificación: el generacional, el de género, el étnico, el regional, el de clase, el nacional, entre otros. *Vid.* M. A. Portal Ariosa, *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México, D.F.*, México, Consejo Nacional para las Cultura y las Artes, 1997, p. 51.

[7] Gilberto Giménez Montiel, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos, 1978, p. 247.

En el ámbito local, esta integración es perceptible en la festividad que se realiza a la imagen del Señor de Esquipulas, donde la participación del pueblo es total mediante la cooperación monetaria que aporta cada familia para realizar la fiesta, así como con su asistencia. A nivel regional, la integración se da por medio de la participación de imágenes de devoción invitadas, quienes hacen el favor de asistir y mediante sus representantes, los "compadres y comadres" continúan manteniendo relaciones de ayuda mutua.

Fiesta[8] al Señor de Esquipulas

Las fiestas patronales forman parte de las prácticas de fe que se expresan a las imágenes de devoción, las fiestas tienen como fin primordial festejar a la imagen o imágenes que se veneran en los pueblos; en comparación con las fiestas cívicas, las festividades patronales son las fiestas más importantes y grandes.

Las fiestas patronales son un hecho social[9] que implica relaciones económicas, políticas, sociales y culturales de una localidad; estas relaciones se dan en dos niveles: el local y el regional. A nivel local, se reflejan de múltiples formas: por ejemplo, en la originalidad de los artesanos, que cada año fabrican las portadas hacen gala de su originalidad; en la cooperación de las familias que brindan comida al pueblo, a los danzantes y a los compadres y comadres invitados. Asimismo, se reflejan en la participación de los habitantes del pueblo tanto en los rituales y en la cooperación monetaria, como en el papel organizativo de los responsables del Comité Pro-Fiestas y el delegado de San Bartolito.

Por su parte, las relaciones regionales que se entretejen a partir de dichas festividades se aprecian en la invitación que se extiende a imágenes de devoción de otros pueblos con quienes se tiene una hermandad, al ser miembros de un mismo grupo —su vínculo es ser "pueblos unidos por la fe"—. También se aprecia en la relación que se mantiene con los diversos grupos de danzantes, como los chinelos y los arrieros; en la ayuda mutua entre compadres y comadres responsables de imágenes invitadas y en la relación con los especialistas

[8] "La fiesta popular pueblerina es siempre una fiesta de plaza y de aire libre, cuyo rumor debe 'convocar' y atraer no sólo a la gente del pueblo, sino también a la población dispersa de las rancherías lejanas y a la gente de los pueblos vecinos. Es también una fiesta comunitaria y familiar que congrega por igual a hombres, mujeres, viejos, jóvenes y niños [...] La fiesta *celebra* acontecimientos del pasado, no sólo conmemorándolos, sino reviviéndolos, representándolos y reactualizándolos." G. Giménez, *op. cit.,* p. 125.

[9] Emile Durkheim (trad. Ernestina de Champourcín), *Las reglas del método sociológico,* México, Fondo de Cultura Económica, 1895.

rituales en el peregrinar al santuario. Todo esto refleja que, a pesar de que los pueblos sean tan grandes y algunas veces lejanos, continúan manteniendo este tipo de relaciones de ayuda y compromiso.

Primer día de fiesta

La fiesta realizada a la imagen del Señor de Esquipulas tiene una duración de cuatro días. Durante el primer día de fiesta (la víspera), se realizan varios rituales que anuncian la pronta celebración, la majestuosidad o la mala organización de la fiesta. Podría decirse que es el de día crucial de la propia fiesta, porque en este día se entregan las donaciones que consiguieron las personas del comité y se refleja lo que pudieron hacer con el presupuesto otorgado para la festividad.

El día inicia con una procesión[10] que parte desde la casa donde se realizó el último novenario, con rumbo a la capilla del Señor de Esquipulitas lo que marca el inicio de la fiesta. La procesión comienza al mediodía, cuando algunas personas del comité Pro-Fiestas recogen la imagen y agradecen a la familia que les permitió realizar el último novenario en su vivienda.

La finalidad de realizar las procesiones es tener un contacto directo con lo sagrado, con las imágenes, y sacralizar los espacios que se recorren en compañía de los santos. "Por medio de los caminos rituales marcados por los tiempos del recorrido procesional durante el ciclo festivo de los pueblos se hace posible una reapropiación y resignificación del territorio, de las creencias y de las prácticas mismas".[11]

[10] "La *procesión* es una marcha ritual de imágenes y de personas, pero en un escenario local, según normas preestablecidas y siguiendo un camino parabólico cuyo punto de partida y de llegada coinciden siempre o al menos son equivalentes." G. Giménez, *op. cit.*, p. 155.

[11] María Elena Padrón Herrera, *San Bernabé Ocotepec. Religiosidad, organización comunitaria y resistencia social de un pueblo en la Ciudad de México*, tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2011, p. 415.

Ofrendas[12] familiares y barriales

Como parte de estas ofrendas, el grupo de las *comadritas* ofrece ramos de gladiolas rojas en cuya envoltura se aprecia el nombre de la zona o familias del pueblo que las donaron. Ofrendar flores como gladiolas, adornar el interior de la parroquia con arreglos florales o realizar la portada con diversas flores cumple el simbolismo de atraer a los seres incorpóreos por medio de su aroma. Al mismo tiempo, algunas personas y familias ofrendan cera, vino y hostias para la parroquia del pueblo y otras entregan prendas de decoro (cendales) para las imágenes —del altar y peregrina— del Señor de Esquipulas y capas también para las imágenes de San Bartolomé apóstol.

Entrega y bendición de ofrendas

Cuando se han entregado simbólicamente las ofrendas en la capilla, nuevamente se realiza una procesión rumbo a la parroquia para que las personas del comité entren, acomoden las imágenes peregrinas cerca del altar mayor. Los compadres y comadres entran danzando poco a poco hacia los cuatro rumbos, al ritmo de la música que toca el violinista, al mismo tiempo que el rezandero va orando y cantando una canción al Señor de Esquipulas. Luego, los compadres y comadres entregan las ofrendas a los del comité[13] y se retiran de la parroquia.

Los compadres que donan las prendas de decoro (cendal para los Cristos y capas para san Bartolomé apóstol) visten a las imágenes. Esta acción sólo puede ser realizada por varones, es decir, los compadres donadores de las prendas y otros hombres que los apoyan en cubrir las imágenes con unos cobertores para que los presentes no las vean despojadas de sus prendas.

[12] Johanna Broda define *ofrenda* como el acto de disponer y colocar en un orden preestablecido ciertos objetos los cuales, además de su significado material, tienen una connotación simbólica que refleja conceptos claves de la cosmovisión, proyectados en el espacio. La ofrenda va dirigida a los seres sobrenaturales; persigue un propósito, es decir, pretende obtener un beneficio simbólico o material de estos seres o divinidades. *Cfr.* J. Broda, *Convocar a los dioses. Ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto Veracruzano de la Cultura, 2016.

[13] El interior de la nave se encuentra vacío, sin bancas para poder realizar este tipo de rituales, para tener una mejor entrada y salida de las imágenes y para la entrega de las ofrendas.

Con las imágenes del altar mayor, sucede lo mismo, con la excepción de que sólo dos personas bajan la cortina y así el padrino puede colocarle la capa nueva a San Bartolomé y su cendal al Señor de Esquipulas.

Recibimiento de ofrendas de los compadres y comadres

Una vez que las imágenes portan sus nuevas prendas, es momento de que las personas del comité Pro-Fiestas y el delegado de San Bartolito reciban a sus compadres y comadres rituales de los pueblos invitados. Un compadre representa a cada una de las imágenes y entrega su ofrenda al Señor de Esquipulas, consistente en un arreglo floral, dulces y cohetes.

Este primer día de fiesta, desde temprano llegan los juegos mecánicos que conforman la feria: los carritos chocones, el carrusel, el martillo, el teleférico, y también los juegos de azar, como las clásicas canicas, el lanzamiento de dardos para reventar globos y los variados puestos de comida donde encuentras desde pambazos, gorditas, elotes, esquites, pan de pueblo hasta frituras y *hot dogs*.

Segundo día de fiesta

El segundo día de fiesta —domingo—, con el frío helado del amanecer, comienzan las celebraciones. La banda de viento toca las tradicionales mañanitas en honor al Señor de Esquipulas y otras canciones de orden religioso.

En el atrio, se reparte pastel y café, primero al Señor de Esquipulas y a las personas que se encuentran dentro de la iglesia; después, los del comité Pro Fiestas agradecen a los donadores del mariachi y a los padrinos de pastel.

Este mismo día, se realiza la primera misa a las ocho de la mañana; al término, se cantan las mañanitas y las personas se forman para poder tocar la imagen del Señor de Esquipulas del altar mayor.[14] Y es que la imagen del Señor de Esquipulas es vista por la gente de San Bartolito como milagrosa, en especial en lo que respecta con favores de sanación.

De forma simultánea a la misa de nueve y al inicio del recibimiento de las imágenes de devoción invitadas, en el deportivo comienza el torneo de futbol en honor al Señor de Esquipulas. Participan equipos juveniles de futbol del

[14] Detrás de la imagen (en la pared), hay dos siluetas de angelitos cuyo contorno está formado de medallas de latón y en ellas están grabados los milagros realizados por el Señor de Esquipulas.

mismo poblado y de otros lugares, como los que vienen de Satélite, en disputa del trofeo que, al terminar el torneo, se entrega al equipo ganador.

Recibimiento de imágenes de devoción invitadas

Las personas del comité Pro Fiestas preparan las imágenes peregrinas del Señor de Esquipulas y de san Bartolomé apóstol para recibir a los compadres y comadres de los pueblos vecinos que traen consigo a las imágenes invitadas, según es posible apreciarlas en el siguiente cuadro:

Tabla 3: Imágenes invitadas a la festividad del Señor de Esquipulas

Imagen invitada	Pueblo que la resguarda
Estandarte del Divino Rostro	El "cerrito" Santa Cruz Ayotuxco
Santa Cruz	Santa Cruz Ayotuxco
Virgen de Guadalupe	Santa Cruz Ayotuxco
Virgen María Magdalena	Magdalena Chichicaspa
La Purísima Concepción	Magdalena Chichicaspa
Sagrado Corazón de Jesús	Agua Blanca
San Antonio de Padua	Cuarto cuartel de Huixquilucan
San Miguel Arcángel	Segundo cuartel de Huixquilucan
San Cristóbal Mártir	San Cristóbal Texcalucan
San Francisco de Asís	San Francisco Ayotuxco
San José	San José Huiloteapan
San Martín Caballero	Primer cuartel de San Martín
San Miguel Arcángel	Capilla de obraje
San Pedro apóstol	Capilla de Pedregal
Señor de Esquipulitas	Capilla de Trejo
Virgen de Guadalupe	Capilla de Canteras
Virgen de Guadalupe	El Arenal

Fuente: Elaborado por Christian Berenice Ramírez Ávila, a partir de diarios de campo 2014-2018.

Cada pueblo cuenta con su ciclo festivo y con sus respectivos comités de organización ceremonial. Pero el papel de las correspondencias entre imágenes de devoción y entre pueblos crea y mantiene relaciones de ayuda mutua —reci-

procidad—, políticas e ideológicas que los vinculan con el principio de identidad entre pueblos frente a otros. Los comités Pro-Fiestas mantienen, al mismo tiempo, el tejido social en el pueblo y también con la región, gracias al contacto con los comités de sus pueblos vecinos, como "pueblos unidos por la fe".

En otras actividades, la *cuadrilla de lobitos* también participa en el atrio de la parroquia. Y es que hay una función de box en el patio de la escuela primaria del pueblo; ahí, se enfrentan niños del pueblo que acuden a clases de box particulares, quienes cada año participan en este evento religioso que, según comentan, se realiza desde hace noventa años. En la noche, comienza el baile, la quema de castillo y de los fuegos pirotécnicos, con lo cual se da por terminado este segundo día de fiesta.

Tercer día

Tornafiesta

Al tercer día —llamado *tornafiesta—,* desde temprano llega el grupo de Chinelos de Santiago Yancuitlalpan y, cuando termina su presentación, comienza una procesión. Las calles están adornadas con colgantes, moños de papel china o con globos de color rojo y blanco.

En la procesión, participa el grupo de arrieros, que trae consigo el estandarte del Divino Rostro y una Virgen de Guadalupe vestida con un traje de arrieros, como el que portan los danzantes. Los compadres cargan las imágenes de santos y vírgenes y, durante la procesión, las hacen bailar al ritmo de la música; mientras, las personas del pueblo que los acompañan cantan y rezan a Jesucristo.

Por tradición, al estar frente a una capilla o ermita, todas las imágenes deben realizar una reverencia persignándose a los cuatro vientos, excepto la imagen de Jesucristo; en este caso, sólo las personas del comité que cargan el anda y el palio de dicha imagen hacen la reverencia, ya que ésta es para Dios y Jesucristo. No obstante, la imagen de Jesús sí hace la reverencia frente a la imagen de su madre, la Virgen de Guadalupe, por respeto.

Al término de la procesión, llegan a la parroquia, donde las imágenes son acomodadas en el atrio; los compadres, comadres y todos quienes los acompañaron se acomodan para escuchar la misa que se oficiará.

Convivio con los compadres y comadres

Una vez concluida la misa, se realiza un convivio en el auditorio para los compadres y sus familiares; todos son atendidos por las personas del comité Pro Fiestas y por el delegado. Durante la comida, la banda toca para amenizar el momento.

Al concluir el convivio, regresan a la parroquia; primero, sale el grupo de arrieros, que va bailando al ritmo de la música de los violinistas, quienes caminan detrás de ellos entonando la canción del Señor de Esquipulas.

El comité Pro-Fiestas agradece la presencia de sus comadres y compadres y, como muestra de gratitud, les obsequia una canasta con fruta y una salva de cohetes, con lo cual se da por terminada la participación de las imágenes y de los compadres invitados. De esta manera, cada imagen y los compadres salen de la parroquia sin dar la espalda al Señor de Esquipulas, van en procesión al lugar donde fueron recibidos para luego regresar a su respectiva parroquia.

Este día de tornafiesta continúa con la feria, los juegos mecánicos y los puestos de comida; más tarde, en la noche, se abre el baile y la quema del último castillo.

Estos son los rituales y actividades que se realizan en el pueblo durante la festividad del Señor de Esquipulas. Frente a las demás celebraciones que conforman el ciclo festivo del pueblo, un elemento infaltable que distingue a esta fiesta es la peregrinación,[15] la cual se realiza desde la parroquia de San Bartolito hacia el Santuario del Divino Rostro, en Santa Cruz Ayotuxco.

Conclusiones

La religiosidad popular como manifestación religiosa de las personas ante la divinidad representada en santos, vírgenes y cristos y expresada mediante la fiesta es, sin lugar a dudas, reflejo de las relaciones que desde la antigüedad se tienen con dioses añejos. Mediante una reinterpretación simbólica —producto de la síntesis entre la concepción cristiana y la mesoamericana—, estas prácticas en torno de las imágenes de devoción continúan realizándose, incluso ante la irrupción

[15] De acuerdo con Lisón Tolosana, *peregrinar* significa viajar por devoción o penitencia a un lugar sagrado (cit. por Guadalupe Vargas Montero, "Venimos a cumplir con la promesa. Las peregrinaciones corporadas de oriente", en José Velasco Toro (coord.), *Santuario y región. Imágenes del Cristo negro de Otatitlán,* México, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de, Universidad Veracruzana, 1997, p. 285.

de factores externos. A pesar de las amenazas latentes que emanan de la Iglesia católica —que no ve con buenos ojos estas actividades—, de la sociedad —que las considera un retraso a la modernidad— y de la presencia de sectas protestantes, las comunidades mantienen vivo su ciclo festivo para conservar sus tradiciones, afianzar sus costumbres y fortalecer los lazos de hermandad que los distinguen de otros pueblos. Porque de esta forma, crean una identidad propia.

Bibliografía

Broda, Johanna, *Convocar a los dioses. Ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto Veracruzano de la Cultura, 2016.

Durkheim, Emile (trad. Ernestina de Champourcín), *Las reglas del método sociológico,* México, Fondo de Cultura Económica, 1895.

Giménez Montiel, Gilberto, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos, A.C, 1978.

Gómez Arzapalo, Ramiro, "Utilidad teórica de un término problemático: la religiosidad popular", en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009.

Good Eshelman, Catharine, "La circulación de la fuerza en el ritual. Las ofrendas nahuas y sus implicaciones para analizar las prácticas religiosas mesoamericanas", en Johanna Broda (coord.), *Convocar a los dioses. Ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, México, Instituto Veracruzano de la Cultura. Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2016.

López Austin, Alfredo, "Cosmovisión y pensamiento indígena", en *Conceptos y fenómenos fundamentales de Nuestro Tiempo,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2012.

Nutini, Hugo G. y Betty Bell, *Parentesco ritual. Estructura y evolución histórica del sistema de compadrazgo en la Tlaxcala rural*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

Padrón Herrera, María Elena, *San Bernabé Ocotepec. Religiosidad, organización comunitaria y resistencia social de un pueblo en la Ciudad de México,* tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2011.

Portal Ariosa, María Ana, *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México, D.F.,* México, Consejo Nacional para las Cultura y las Artes, 1997.

Memoria y la religiosidad popular: la peregrinación a la Basílica de Guadalupe

Mario Camarena Ocampo y Lourdes Villafuerte García,
Instituto Nacional de Antropología e Historia

En la mañana del 12 de diciembre de 2018, un hombre mayor avanza a gatas sobre la Calzada de Guadalupe; va rumbo al santuario, cargando una imagen de la Virgen de Guadalupe; detrás de él, un joven que lleva un cuadro de la Virgen y un ramo de flores va cuidándolo. El cuadro que el anciano carga en su espalda representa sus pecados o sus esperanzas; su posición sobre la tierra es testimonio de humildad ante la grandeza de la Virgen, ya sea para agradecer, suplicar u homenajear. El humilde peregrino aún debe caminar otros dos kilómetros en medio de un gran número de peregrinos. Pero no va solo: es uno de los ocho millones de personas que visitan la imagen el día de su fiesta. Todos buscan llegar a los pies de la virgen en la gran basílica, para culminar una promesa.



Foto 1. Testimonio de humildad y devoción.
Autor: Mario Camarena tomada el 12 de diciembre de 2018.

Peregrinar a la Basílica de Guadalupe para arribar el 12 de diciembre es una devoción católica con características propias, cuyos ingredientes son múltiples y complejos: por ejemplo, las necesidades propias de las personas, la tradición que siguen ya sea de tipo familiar o comunitaria y las esperanzas que depositan en este acto. Con frecuencia, este acto, ejecutado por ocho millones de personas en un solo día, se explica como un acto de religiosidad popular sin entrar a su complejidad. ¿De qué estamos hablando cuando usamos la expresión *religiosidad popular*? El asunto parece despacharse con el solo uso de esta expresión, pero nada más alejado de la realidad, pues la religiosidad popular tiene una gran complejidad.

El acto de peregrinar es una manifestación cultual de carácter individual, familiar o comunitario en el ámbito de la fe cristiana que se expresa de acuerdo con cada grupo, clase o etnia, lo cual responde al contexto cultural; es decir, la manera en que concibe la vida, el entorno social, económico, espacial, moral, entre otros, lo cual incluye conceptos heredados y expectativas hacia el futuro.

La peregrinación del 12 de diciembre a la Basílica de Guadalupe es un momento propicio para observar y reflexionar no sólo acerca de cómo las personas piensan en su manera de practicar la fe católica, sino también los significados y emociones que infunden a este acto social y simbólico, conectándolo con el contexto del acto de peregrinar. Tal observación pasa del relato al contexto y luego regresando al primero, se reflexiona desde el punto de vista simbólico y social.

A través de las peregrinaciones, creemos estar detrás de la pista, siguiendo a Darnton, de cómo pensaban los peregrinos, cómo dieron significados e infundieron emoción a esta acción. Estas peregrinaciones nos permiten descubrir su dimensión social y cultural en función del momento histórico en el que sucede.[1]

La pregunta que guía el presente artículo es ¿cómo se expresa la religiosidad popular en los peregrinos a la Basílica de Guadalupe en la segunda década del siglo XXI?

Entendemos por *religiosidad popular* la manera en que las personas comunes y corrientes reelaboran los valores y conceptos de la religión católica y la manera en que lo llevan a la práctica, lo cual implica ciertas expectativas. Generalmente, estos conceptos y prácticas son heredados de una generación a otra, de acuerdo con el contexto histórico de cada una. Si bien la religiosidad popular

---

[1] Robert Darnton, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 11

tiene conceptos elaborados y complejos, el lenguaje privilegiado para expresarse es la acción; es decir, una praxis que echa mano de actitudes y objetos a los cuales dota de un valor simbólico. Según Robert Darnton, en lugar de hacer proposiciones lógicas, las personas del ámbito popular utilizan las cosas y lo que su cultura les ofrece, como los cuentos y ceremonias; en el caso que nos ocupa acude a un gran santuario que alberga una imagen de la Virgen María.[2]

Este peregrinar, acto que denota una devoción, se expresa realizando un largo trayecto a un santuario que contiene la imagen de Cristo, la Virgen María o algún santo. Una peregrinación implica varios y complejos lenguajes. Disponer su cuerpo para la fatiga y el dolor, sus formas de vestir, sus rezos, sus conversaciones, su actitud con las imágenes que portan, todo esto deja su huella en la forma de expresar su fe en la segunda década del siglo xxi. Este acto de caminar busca enfrentar momentos de penuria, desasosiego, impotencia o frustración por medio de una forma propia de interpretar la espiritualidad católica.

Comprender esta expresión de la religiosidad popular significa adentrarse en el conocimiento de sus manifestaciones: prácticas, lenguajes, rutas y ritos que justifican y explican la mentalidad colectiva de la peregrinación de las personas que lo realizan en un momento históricamente determinado. La religiosidad de la peregrinación está marcada por las características sociales y culturales de las personas que lo viven. En la peregrinación se expresan un conjunto de creencias y prácticas católicas heredadas y trasmitidas por las personas que buscan una esperanza de mejor vida.

La identidad de los pueblos por medio de sus santos patronos

Los peregrinos son personas sencillas que viven su vida cotidiana permeados por la religión católica. Los momentos más importantes de la vida corresponden con ciertos rituales: el nacimiento implica el bautismo; la llegada a la vida adulta, el matrimonio católico, y el fin de la vida, la extremaunción, si bien es cierto que, como hemos dicho, tienen formas particulares de manifestar su fe.

Esta religiosidad se revela en los momentos grandes y significativos de la vida de las personas: el nacimiento de un niño se celebra bajo los cánones de

---

[2] Elaboramos esta noción a partir de la que propuso José Luis González en "El catolicismo popular mexicano y su proyecto social", en Roberto J. Blancarte (comp.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, pp. 302 y 304.

la Santa Madre Iglesia con el sacramento del bautismo y la asignación de un nombre del santoral católico; otro evento fundamental ocurre cuando se escoge una pareja, lo cual implica el sacramento del matrimonio, rito que se realiza de acuerdo a los mandatos de la Iglesia, frente al párroco en calidad de testigo autorizado del acto; finalmente, la muerte con confesión y la aplicación de los santos óleos (extremaunción), lo cual le permite la entrada al Reino de Dios. La participación de la comunidad en estas celebraciones ayudó a refrendar una unidad, un orden social y moral que marca el comportamiento de las personas y sus familias.

Las creencias religiosas son símbolo de unidad de los habitantes y son parte importante en la vida de los peregrinos. Si bien la religión católica es una, cada comunidad tenía su manera propia de vivir la fe y de manifestarla por medio sus fiestas, en particular, las patronales, ejes de la comunidad y parte esencial de su identidad. Esta religiosidad se basaba en el culto a los santos, mediante los cuales se establecía el vínculo entre los grupos y el universo divino. De esta manera, el santo patrón encarnaba una devoción; la familia, el grupo o el pueblo establece una identificación con él. El modo de dirigirse a Cristo, a la Virgen o a los santos es a título personal: le solicitan su intervención ante el Todopoderoso y, a cambio, engrandecerían su memoria resaltando sus virtudes y aceptando su benéfica y saludable influencia en cada paso de su vida.

Así, las personas de los pueblos resaltan de cada santo la virtud que mejor lo caracteriza: le dedican rezos, la veneran y se destina un día para festejarlo. Le erigen imágenes, se les recuerda por medio del nombre dado a los hijos, según la tradición católica. De este modo, los santos eran accesibles para todos, y se les confiere un sentido de autoridad y de intermediarios ante Dios. Al perpetuar la memoria de los santos para generaciones venideras, se creó una devoción y se incorporó a los ritos religiosos populares.

Todos los pueblos tienen su santo patrón; en San Ángel, los santos venerados eran la Virgen del Carmen y el Señor de Contreras, cuyo festejo era el primer domingo de agosto; en el mismo mes, en Tlalpan, se celebra a san Agustín; la fiesta de san Pedro de Verona Mártir se celebra en abril, en el pueblo del mismo nombre. Los santos coadyuvaron en la identificación de los pueblos, aunque cada uno conservó su propia forma de festejarlos. Cada barrio tiene su propio santo; además cada familia tenía un santo patrón. En la fábrica de la Magdalena Contreras, el día del santo patrón de Contreras se festejaba con gran entusiasmo y con la participación de la mayoría de los habitantes del lugar;

la patrona de los tejedores era la Purísima Concepción, cuya fiesta se celebraba el 8 de diciembre. Los santos patronos formaban parte esencial de la identidad de los pueblos, creándose un gran sentimiento de unidad y solidaridad entre la población basado en la religión

La peregrinación

La peregrinación es un acto de devoción que consiste en caminar un trayecto, generalmente largo, para visitar un santuario donde se venera una imagen tenida por milagrosa. La peregrinación, como camino y meta, es reflejo de la vida misma del hombre: esfuerzo, progreso, lucha constante, superación, deseo por lograr un objetivo. Esta peregrinación se hace teniendo presente a la poderosa imagen de la Virgen de Guadalupe con la que hay una fuerte identificación a nivel nacional; en ella se manifiesta la bondad de la madre de Dios. Se enfatiza el esfuerzo físico continuado. Las personas lo hacen como un rito de sacrificio, con el cual se pide solución a un apuro o se dan las gracias por seguir en la vida.

La peregrinación a la basílica de Guadalupe es la más importante en la actualidad y uno de los hechos de mayor importancia e influencia en la historia de México. El 12 de diciembre de cada año, se desplazan más de ocho millones de personas a visitarla, además es un elemento de la identidad de los mexicanos.[3] Desde el siglo XVI, se habla de la aparición de la virgen de Guadalupe y hasta nuestros días se ha convertido en una de las principales peregrinaciones de México, junto a la de San Juan de los Lagos. Gracias a la peregrinación, se construyeron iglesias, puentes y hospitales, en el camino hay un intercambio cultural y apoyos solidarios entre las comunidades que las practican.

En sus formas genuinas, las procesiones son manifestaciones de la fe del pueblo que se expresan según los referentes culturales de los diferentes grupos; incluso cuando hay personas con diferentes tradiciones, son capaces de caminar juntos, pues hay un profundo respeto por los usos de cada quien, sin descalificar lo distinto. Pueden caminar a diferente ritmo, pueden hacerlo de día o de noche; pueden parar en los diferentes lugares a comer, pero lo que forma un sentimiento de comunidad es que todos tienen la misma creencia —la

[3] Raúl Llanos Samaniego. "Casi 8 millones de fieles han llegado a la Basílica de Guadalupe", *La Jornada,* 11 de diciembre de 2018 [en línea], http://cort.as/-SvTn

Madre de Dios y madre nuestra— y el mismo objetivo: llegar a los pies de la Virgen del Tepeyac.

Estas peregrinaciones pueden tener diferentes intencionalidades: unas son las de aquellos que van al santuario en busca de una solución a sus problemas personales o familiares; otros, van en busca de solución a los problemas de la comunidad; y otros más que peregrinan para agradecer un logro político comunitario, con base en los conceptos cristianos de justicia y dignidad.

El acto de peregrinar implica someter al cuerpo a un esfuerzo considerable, pero el objetivo vale la pena, pues estar ante una imagen tan poderosa nos lleva a reflexionar sobre la fe. La propia existencia de la imagen de la Virgen de Guadalupe es un milagro; no es que a uno se le platiquen, sino que uno mismo está ante un milagro hecho objeto: la virgen nos dio su imagen para que estar con nosotros.[4]

En los pueblos de Tlalpan, hay toda una tradición de peregrinación, tanto al santuario de Guadalupe como al del Cristo de Chalma, ocasiones en las cuales se combinan los agradecimientos familiares y comunitarios. En la vida cotidiana de las comunidades hay un calendario de peregrinaciones, tales fechas, las personas las tienen presentes; por ejemplo, el segundo sábado de enero tiene lugar la peregrinación a la basílica de Guadalupe convocado por la arquidiócesis de México; la que viene de Guerrero es en febrero, y la de la diócesis de Toluca en marzo.

En los pueblos del sur de la Ciudad de México, hay una gran tradición y devoción por el Cristo de Chalma, cuyo santuario se encuentra en el municipio de Malinalco, el Estado de México. Cada año, diversos grupos se organizan para peregrinar a través de la sierra del Ajusco, camino muy difícil. Si bien se peregrina para agradecer favores familiares, también hay agradecimiento por motivos de bien común. Por ejemplo, en el pueblo de San Pedro de Verona Mártir, tras una larga lucha legal y política que se libró durante siete años, los habitantes agradecieron con una peregrinación el cierre de una gasolinera que de manera ilegal se instaló a orillas del pueblo. Asimismo, en el pueblo de San Luis Tlaxialtemalco, se realizó una peregrinación anual al santuario de Chalma, el domingo siguiente al Miércoles de Ceniza, en agradecimiento por haber logrado el estatuto legal de pueblo autónomo.

[4] Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2016, p. 130.



Foto 2. Peregrinos arriban al santuario.
Autor: Monserrat Cabrera tomada el 9 de marzo de 2019.

En el ámbito urbano, los trabajadores de la Cooperativa Refrescos Pascual realizan una peregrinación anual a la basílica de Guadalupe para agradecer haber ganado el juicio laboral que les adjudicó el control de la fábrica, después de lo cual constituyeron la cooperativa.

Por otro lado, el 3 de enero de 2015, los vecinos del pueblo de San Pedro Mártir participaron en la peregrinación a la Basílica de Guadalupe organizada por el Arzobispado de México en el contingente de la octava vicaría. En esta ocasión, manifestaron su punto de vista sobre el asunto de la desaparición forzada de los 43 estudiantes de la Normal de Ayotzinapa. La imagen plasmada en una manta nos habla de un grupo de católicos que expresa su punto de vista sobre el acontecimiento del 26 y 27 de septiembre de 2014, que culminó con la desaparición de los normalistas de Ayotzinapa. Muestra la cara de la Virgen de Guadalupe y un texto que hace referencia a la protección de sus hijos más débiles; refleja con nitidez la toma de posición de este grupo, de acuerdo con

los valores cristianos; es decir, alude a la forma de ver los problemas desde la posición del grupo que ideó esa imagen. La manta estuvo expuesta en la puerta de acceso al atrio de la parroquia desde el 12 de diciembre, y, en la peregrinación de la Arquidiócesis de México celebrada el 3 de enero de 2015, encabezó el contingente de la parroquia de San Pedro Mártir.

La Arquidiócesis de México está organizada en ocho vicarías encabezadas por obispos auxiliares, a cada una de las cuales pertenecen las parroquias y capillas de la ciudad. En la octava vicaría, están los pueblos y colonias del sur del Distrito Federal, por lo que las personas caminan con sus estandartes, elementos muy importantes y de un gran valor simbólico; en consecuencia, el hecho de que haya sido la manta y no el estandarte el que se puso por delante denota que la toma de posición de este grupo de católicos frente al conflicto que vivimos en el país significa una ruptura, con el tono que tenía la peregrinación en general: lanzar porras a la Guadalupana y a Cristo, y cantar alabanzas y rezar el rosario. La imagen de la manta fue profusamente fotografiada y las personas le manifestaron respeto y apoyo a su mensaje.



Foto 3. Protección a los más débiles.
Autor: Mario Camarena tomada el 10 de enero de 2015.

Podemos decir que el acto de peregrinar tiene varias aristas; por una parte, el acto mismo de caminar una larga distancia tiene el significado de sacrificio, pero por otra, los peregrinos también llevan consigo la esperanza de mejorar su situación, tanto personal como comunitaria. En esta última línea, hay elementos muy interesantes e importantes, pues se reivindica el bien común y, en ocasiones, la peregrinación toma tintes de marcha reivindicadora de derechos

conculcados y se convierte en parte de la lucha que libran las comunidades. La imagen de la Guadalupana, ícono de gran valor para los mexicanos, que la jerarquía católica no se ha podido apropiar, se convierte en un símbolo de lucha en contra de la injusticia, sin perder su valor de acompañamiento a los más desvalidos, de protección a los más pequeños; es decir, las personas sienten que la virgen de Guadalupe los acompaña.

La madrugada de los días 26 y 27 de septiembre de 2014, diferentes corporaciones policiacas y el ejército mexicano atacaron los autobuses que los estudiantes de la escuela Normal Rural “Raúl Isidro Burgos” de Ayotzinapa, estado de Guerrero, habían tomado para venir a la ciudad de México a la conmemoración de la matanza de Tlatelolco el 2 de octubre de 1968. Resultaron muertas seis personas y desaparecieron 43 normalistas, que hasta hoy día continúan en tal condición.

El 26 de diciembre de 2018, a 51 meses de la desaparición de los 43, culmina en la capital del país la caravana La Esperanza Renace, que había comenzado el 19 de diciembre en Tixtla, Guerrero. Además de otras actividades, los miembros de la caravana —entre ellos, los padres de los desaparecidos— se encaminaron a la Basílica de Guadalupe en peregrinación marcha para pedir justicia ante la imagen sagrada de la Virgen. El periódico *La Jornada* reseña una imagen: “En una de las cartulinas, que una persona portó, llevaba la imagen de la Guadalupana y al mismo tiempo la leyenda: ‘Dios ilumina la justicia y ve a los 43 y miles más’. El obispo Salvador Rangel Mendoza, de la Diócesis de Chilpancingo, también participó en estas acciones en las que reclamaron justicia”.[5]

¿Por qué los caminantes que protestan por la desaparición de sus hijos, un asunto político y de justicia, introducen un acto devocional como la peregrinación al santuario más importante del país? Una posible respuesta es que el mensaje cristiano tiene como uno de los temas más importantes a nivel social la justicia. En una de las alocuciones más importantes de Jesús, como es *El Sermón de la Montaña,* se hace alusión muy directa a la necesidad de justicia para los más desprotegidos.

---

[5] Raymundo Ruiz Avilés, Beatriz García, Rodolfo Valadez Luviano y Citlal Giles Sánchez, “Finalizan protestas de la 51 Acción Global por los 43 en la Basílica de Guadalupe”, *La Jornada Guerrero,* 27 de diciembre de 2018 [en línea], http://cort.as/-SerX

Discurso inaugural. Las Bienaventuranzas

Y él, alzando los ojos hacia sus discípulos, decía:
Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios.
Bienaventurados los que tenéis hambre ahora, porque seréis saciados.
Bienaventurados los que lloráis ahora, porque reiréis.
Bienaventurados seréis cuando los hombres os odien, cuando os expulsen, os injurien y proscriban vuestro nombre como malo por causa del Hijo del hombre. Alegraos ese día y saltad de gozo, que vuestra recompensa será grande en el cielo. Pues de ese modo trataban sus padres a los profetas.

Las maldiciones
Pero ¡ay de vosotros, los ricos!, porque habéis recibido vuestro consuelo.
¡Ay de vosotros, los que ahora estáis hartos!, porque tendréis hambre.
¡Ay de los que reís ahora!, porque tendréis aflicción y llanto.
¡Ay cuando todos los hombres hablen bien de vosotros, pues de ese modo trataban sus padres a los falsos profetas.[6]

En este sentido, para la gente sencilla no hay desproporción entre un reclamo de justicia a las instituciones y un acto devocional que también pide justicia, pues, según la tradición, la Guadalupana se presenta ante Juan Diego como la Madre de todos —en especial, de los más pequeños—, razón por la cual la mentalidad popular acude a ella como a una madre amorosa que los apoya en sus tribulaciones.

Ya a principios de los setenta, el obispo de San Cristóbal de Las Casas, Samuel Ruiz, presentó una ponencia en la reunión *The quest for justice as Latin American christians live it*, celebrada en Dallas, Texas, del 1 al 4 de febrero de 1973; en ella, justificaba, desde el punto de vista sociológico, antropológico y teológico, la participación de los fieles en los movimientos sociales de sus comunidades, bajo el concepto de justicia orgánica, en contraposición de la justicia conmutativa (individual).[7] "En otras palabras, el espíritu y la conciencia social de nuestra época nos lleva a poner a un lado el criterio individualista y fixista de

[6] *Lc* 6, 20-26.
[7] Samuel Ruiz García, "Cómo buscan los cristianos la justicia en América Latina", Manuscrito, , México, Cencos, Fondo Cencos, Biblioteca de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1973.

la justicia conmutativa y a destacar la idea de justicia social que lleva a la instauración de la verdad, igualdad y bien común de las personas humana."[8]

Los pueblos de América Latina se han organizado desde hace siglos de manera comunitaria, por lo que la justicia orgánica —que atiende lo social y, por lo tanto, lo comunitario— encuentra en este concepto un asidero. Y si en su interpretación, Ruiz y los teólogos de la corriente de la Liberación lo reflexionan no sólo desde el punto de vista intelectual, sino que lo llevan a las homilías y al acompañamiento al pueblo en sus luchas, las personas sencillas, como esos caminantes que llegaron a la basílica de Guadalupe, integran este concepto a sus propias reflexiones.[9]

La llegada al atrio

Los peregrinos, quienes generalmente hacen caminatas muy largas, llegan cansados y hambrientos, pero satisfechos de haber hecho el esfuerzo por llegar. Ofrecen el cansancio y el dolor en su cuerpo a la venerada virgen por sus pecados: "Me he portado mal, por eso la carga, los pecados pesan mucho, dijo, pero aclaró que la fe es lo que le impulsó a seguir caminando hasta estar frente a la Virgen de Guadalupe, pues también quería venerar así a su abuelo Mateo, quien murió en julio pasado y fue como su padre."[10]

Al caminar por la Calzada de Guadalupe, desde aproximadamente 700 metros de la puerta del atrio, se ve el edificio de la antigua basílica. El peregrino toma ánimo para el último esfuerzo de llegar al santuario y, al cruzar la puerta al Atrio de las Américas, el panorama permite admirar la majestuosa basílica nueva. Las personas se apropian de este espacio para expresarse con diversas manifestaciones de religiosidad popular. La vista del gran atrio no sorprende sólo por la amplitud, sino porque en ese espacio se ve un acto de devoción impactante: muchas personas caminan de rodillas el amplio atrio, hasta llegar al templo; en general, estas personas —muchas de ellas, personas mayores— van acompañadas por alguien más joven, un hijo, un nieto, un sobrino, quienes les ayudan a cumplir su objetivo.

[8] *Idem.*
[9] *Idem.*
[10] Jessica Xantomila y Raúl Llanos, "Millones de fieles en la Basílica para participar en la noche guadalupana", *La Jornada*, 12 de diciembre de 2018 [en línea], http://cort.as/-SvUv

Por otro lado, al fondo del atrio del lado oriente, está la gran cruz en cuyo interior se halla un reloj monumental con carrillón, que toca las horas; detrás de él, se abre una gran explanada destinada expresamente para una manifestación muy antigua de devoción: la danza. Desde la época colonial, y como parte del sincretismo que acompañó la evangelización, los indígenas que visitaban el templo acostumbraban danzar como una forma de devoción, tradición que ha sido respetada por las autoridades eclesiásticas, siempre que se realice fuera del templo.

Actualmente, los diferentes grupos de mexicaneros van ataviados con ropaje indígena y con accesorios para la danza, como cascabeles, penachos de plumas e instrumentos musicales como teponaxtles y caracoles. Hace quince años, fuimos testigos de una escena en la cual un grupo de niñas entre doce y quince años de edad, de rasgos indígenas, sin todo el atavío mencionado, ejecutó una sencilla danza acompañada de un canto igualmente sencillo a uno o dos pasos de la puerta principal de entrada al templo; vestidas de blanco y con moños blancos en el cabello, estas niñas pulcras ejecutaron su acto con toda devoción; al terminar se persignaron y sólo entonces pasaron al interior del templo. Las personas que estábamos cerca quedamos sobrecogidos por esta muestra de profundo fervor.

En los casos en que ciertos grupos acuden a pedir justicia e invocar a la Virgen Morena en su ayuda; las personas pueden dar un breve discurso de reivindicación en el atrio, para luego pasar al templo a contemplar la imagen milagrosa y rogarle para que abra el corazón de quienes deben impartir justicia.

La imagen de la Virgen de Guadalupe

En la tradición cristiana, la Virgen María tiene la imagen de madre amorosa y, en tanto se busca la fraternidad humana, es madre de todos, igualmente amorosa. La imagen de la Virgen de Guadalupe y la historia que la rodea se presenta ante los fieles como un personaje cercano y entrañable, como una madre en quien se puede confiar en las peores tribulaciones. La imagen y el santuario son igualmente entrañables; entonces, la peregrinación a la basílica donde habita es un acto devocional, pero impregnado de emoción y de confianza. La visita a la madre del hijo de Dios es también la visita a la propia madre; en ella se conjuntan varias maneras de mirarla; por una parte, desde un punto de vista personal, para agradecer o para pedir por los problemas de cada individuo. Al

mismo tiempo, hay una tradición familiar que se transmite de una generación a otra, y tradiciones comunales, regionales y, sin duda, la prodigiosa imagen es un elemento importante de identidad nacional

Para las personas que la visitan, entender el significado de la imagen de la virgen de Guadalupe equivale a entender los más profundos valores sobre los que se construye la identidad de las personas. La imagen, venerada por siglos, constituye por sí sola un objeto de la identidad de los pueblos. Los peregrinos no sólo van a verla, sino que, durante el trayecto al santuario, la llevan en sus cuerpos: tatuada en la piel, cargándola en pesadas imágenes o en estampitas o medallas. Al ver a las personas con esas imágenes, se crea una identificación con ellos.

> Un grupo de corredores que teníamos la costumbre de peregrinar a la basílica corriendo, al llegar a la glorieta de Peralvillo, nos encontramos con un borrachito que salía de la cantina y que se burló de nosotros por la vestimenta y por ir corriendo de madrugada, pero al percatarse de que se trataba de una peregrinación, y que uno de los corredores llevaba una imagen cargando, terminó por cesar sus burlas y disculparse, pues iban a ver a la virgen de Guadalupe.[11]

En general, puede decirse que los mexicanos tienen un apego a la imagen, en razón de que conjunta esperanzas y sensibilidades, y ello constituye un factor de identidad para los mexicanos.

La imagen que se venera en la Basílica de Guadalupe es prodigiosa, pues es producto de un milagro. Los peregrinos que contemplan la imagen ven frente a sus ojos un milagro hecho objeto, un objeto sagrado y perdurable. Según el relato tradicional, *Nican Mopohua*, que a quienes esto escriben y al grueso de la gente nos ha llegado por tradición oral, la imagen de la virgen surgió de las flores reunidas en el sayal del indio Juan Diego, a quien envió a ver al obispo Zumárraga. Al llegar al lugar donde éste se encontraba, sus servidores no lo dejaron pasar; luego, el obispo sale y le pregunta qué lleva en su tilma. El indio permanece en silencio y sólo abre su sayal, del cual caen flores para dejar al descubierto la imagen de la Virgen de Guadalupe.

"A diferencia de otras imágenes milagrosas que producen milagros y signos, pues preexisten a esas manifestaciones prodigiosas, la imagen de la Guadalupa-

---

[11] Relato de Mario Camarena Ocampo.

na ya es, en sí misma un *signum*, un signo milagroso".[12] Luego entonces, la imagen es vista como una creación de Dios. Al verla, uno se queda atónito e impresionado, al tiempo que se siente acompañado para enfrentar las penurias. Serge Gruzinski nos dice: "La Guadalupana, producida por un signo y signo de ella misma [...] es una representación mental antes de ser representación figurada: sintetiza lo sobrenatural cristiano en el sentido de un conjunto de signos dotados de vida propia, capaces de ordenarse y autorregularse."[13]



Foto 4. La Guadalupana, síntesis de lo sobrenatural cristiano.
Autor: Mario Camarena tomada el 29 de junio de 2019.

Las ofrendas de fuego: el quemadero

Si mostrar veneración a las imágenes sagradas haciendo ofrendas de fuego es una antiquísima tradición, el ritual de la basílica de Guadalupe no es la excepción, por lo cual, después de visitar la imagen de la Virgen, se enciende una veladora. El espacio en el interior del templo va de manera casi directa de la imagen sagrada al quemadero de veladoras, lugar presidido por una bella imagen de bulto de la Morena, en un nicho de cristal; lo sorprendente es que las manifestaciones de religiosidad continúan en el quemadero, pues las personas no se

[12] S. Gruzinski, *op. cit.,* p. 130.
[13] *Ibidem,* p. 131.

limitan a prender su veladora, sino que ejecutan un sencillo ritual de contacto con la imagen sagrada.



Foto 5. Ritual ante el quemadero de velas.
Autor: Mario Camarena tomada el 29 de junio de 2019.

Las mujeres hacen este ritual; toman la veladora, la frotan primero en el cristal donde descansa la imagen de bulto, y luego en el cuerpo de sus seres queridos: cabeza, hombros, pecho, espalda, brazos y piernas, mientras musitan una oración. Por último, las mujeres se frotan a sí mismas. Al terminar el ritual, cada miembro de la familia se persigna y se acerca a tocar el cristal del nicho. Prenden la vela y se marchan del lugar.

El contacto directo con lo sagrado es también una costumbre muy antigua que quizá recuerda el contacto con las reliquias de Cristo y de los santos. Si bien el tocamiento del cristal parece tratarse de un contacto con la imagen sagrada, al pasarlo por su cuerpo, la persona frotada se impregna de ella y, al mismo tiempo, deja parte de su espíritu en la vela, la cual se presenta, ya impregnada de esta manera, como una ofrenda de fuego.[14] Aunque tal vez la Iglesia católica no vea con agrado esta práctica y hasta la considere poco ortodoxa y muy cercana a la superstición, no le queda más que tolerarla: al no poder controlar el fervor

[14] Información otorgada por Monserrat Cabrera Castillo.

que despierta la Virgen de Guadalupe, echa mano de su milenaria capacidad de adaptación.

Conclusión

La peregrinación a la basílica de Guadalupe es un elemento de identidad para los sectores populares de la población; aun cuando cada grupo social tenga un matiz diferente de la manera de hacerlo, tienen en común el significado de la imagen. Las personas adoptan diferentes formas de ejecutar la peregrinación: algunos van descalzos, otros van de rodillas; a menudo van cargando pesadas imágenes y también su comida; algunos otros van bien equipados. Cuando la gente tiene oportunidad de observar estas diferencias, las registra como otras costumbres, pero no las descalifica ni censura. Mientras las personas se identifican dentro de una diversidad, la jerarquía siempre está vigilante de que las personas no caigan en actitudes supersticiosas o erróneas; si bien suele censurar ciertas prácticas, en el caso de las formas que toman la devoción a la Virgen del Tepeyac, ha tenido que tomar una actitud de tolerancia.

Una diferencia destacable entre la práctica popular y la institución eclesiástica es el lenguaje. Por un lado, a lo largo de los siglos, la jerarquía ha creado todo un modelo de comportamiento y de praxis basado en la construcción de conceptos dogmáticos, morales y judiciales estructurados de manera lógica; por el otro, los fieles usan un lenguaje diferente, donde cabe la oración y la participación en la liturgia, pero también el sometimiento de su propio cuerpo al dolor y la humillación, como formas de devoción. En cuanto a su actitud frente a las imágenes que exhiben, cargan, portan en su cuerpo, tocan y ofrendan, a menudo las personas del pueblo y la jerarquía no logran entenderse, porque se expresan en lenguajes distintos.

Bibliografía

Darnton, Robert, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

González, José Luis González, "El catolicismo popular mexicano y su proyecto social", en Roberto J. Blancarte (comp.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.

Gruzinski, Serge, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2016.

Llanos Samaniego, Raúl, "Casi 8 millones de fieles han llegado a la Basílica de Guadalupe", *La Jornada*, 11 de diciembre de 2018 [en línea], http://cort.as/-SerO

Ruiz Avilés, Raymundo, Beatriz García, Rodolfo Valadez Luviano y Citlal Giles Sánchez, "Finalizan protestas de la 51 Acción Global por los 43 en la Basílica de Guadalupe", *La Jornada Guerrero*, 27 de diciembre de 2018 [en línea], http://cort.as/-SerX

Ruiz García, Samuel, "Cómo buscan los cristianos la justicia en América Latina", México, Cencos, Manuscrito, Fondo Cencos, Biblioteca de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1973.

La Virgen de Suaqui de la Candelaria, la religiosidad y los lazos comunitarios

Tesia Banira Cruz Loustaunau,
Escuela Nacional de Antropología e Historia

En la costa de Hermosillo, en el estado de Sonora, se encuentra un ejido llamado Suaqui de la Candelaria. Actualmente, cuenta con una población de alrededor de 64 personas[1] que se dedica a la agricultura de subsistencia y a trabajar como jornaleros en los campos aledaños. Las temperaturas en esta zona son altas, debido a que se encuentran en un territorio árido desértico, lo que dificulta las actividades económicas de los habitantes. Además, a causa de su escasa población, no se contaba con servicios escolares,[2] lo que orillaba a las personas más jóvenes a viajar diariamente a lugares cercanos o a mudarse a la capital para estudiar, o, en última instancia, a mudarse a Estados Unidos en busca de trabajo.

Sin embargo, cuando Suaqui de la Candelaria se fundó, contaba con 433 habitantes,[3] con un número suficiente de niños y jóvenes para contar con su escuela primaria y una telesecundaria; además, en esa época la agricultura de subsistencia era más prolífica, ya que disponían de más agua en los pozos. La población del ejido disminuyó notablemente; así, por ejemplo, de un total de 116 casas, sólo 22 se encuentran habitadas,[4] lo cual podría ser indicio de que el ejido de Suaqui de la Candelaria está próximo a desaparecer por la falta de trabajo, causa por la cual los descendientes de los suaqueños estén migrando a otros lugares.

No obstante lo anterior, hay dos acontecimientos que cada año atraen a muchas personas y mantienen al pueblo con vida. Se trata de las fiestas religiosas organizadas por los ejidatarios de Suaqui de la Candelaria. La primera, que tie-

[1] Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), "Espacios y datos de México" [en línea], http://cort.as/-SvYD

[2] Entrevista realizada por Tesia Cruz a Miguel Munguía en Suaqui de la Candelaria, 19 de abril de 2019.

[3] Santiago Medina Heredia, "Religiosidad, identidad y cultura: la fiesta de la Virgen de la Candelaria (Suaqui de la Candelaria), tesis de licenciatura en Sociología, Universidad de Sonora, Hermosillo, 1998, p. 46.

[4] INEGI, *op. cit.*

ne lugar el 23 de junio, es la fiesta de la víspera de San Juan, en ocasión de su nacimiento; la segunda —más significativa para los suaqueños— se celebra el 2 de febrero y es la fiesta de su santa patrona la Virgen de la Candelaria.

A pesar del bajo índice de población, para los fundadores, habitantes y sus descendientes, vivir su religiosidad se convierte en algo fundamental. Y no deja de sorprender por qué los continúan celebrando la fiesta del 2 de febrero, aun cuando algunos de ellos no vivan en Suaqui de la Candelaria. La posible razón de ello —tesis que pretende demostrarse con el presente texto— es que las fiestas religiosas son elementos identitarios del pueblo que los habitantes han buscado mantener a partir de la vivencia de su religiosidad. Y así ocurre con la festividad de la Candelaria.

Para demostrar nuestra tesis, en primer lugar, hablaremos de cómo el pueblo de Suaqui fue inundado por las aguas de la presa hidroeléctrica Plutarco Elías Calles, hecho que orilló a sus habitantes a salir del lugar y buscar un nuevo territorio durante 15 años, hasta que fundaron el Ejido de Suaqui de la Candelaria. Después, describiremos brevemente las fiestas de los suaqueños en el pueblo de Suaqui y en el ejido de Suaqui de la Candelaria para analizar los cambios que han tenido. Por último, cerraremos con unas conclusiones, en busca de responder a la pregunta planteada líneas arriba y a algunos elementos más sobre este proceso histórico.

El éxodo: de Suaqui a Suaqui de la Candelaria

Comenzaremos hablando sobre la llegada de los misioneros al noroeste novohispano para observar las características materiales y culturales de la zona donde se fundó Suaqui, con el fin de comprender las influencias que tuvo el pueblo. Después, se abordarán datos económicos y religiosos de Suaqui para conocer la importancia que tuvo la construcción de la iglesia en dicho lugar. Continuaremos con la construcción de la presa hidroeléctrica Plutarco Elías Calles "El Novillo", momento muy importante para los suaqueños, puesto que su forma de vida es interrumpida por la modernización del país. Se concluirá con el proceso de expulsión de los suaqueños y su peregrinaje hasta encontrar un nuevo lugar para vivir, y se observarán los diversos conflictos que se vivieron hasta lograr fundar Suaqui de la Candelaria.

En el tiempo que dura este proceso, los suaqueños establecieron sus tradiciones en El Sauz, lugar que las adopta como suyas, con un consecuente con-

flicto entre migrantes y naturales, en específico por la Virgen de la Candelaria, si bien los suaqueños se quedaron con ella y lograron llevarla al nuevo ejido que fundaron. Ello nos muestra que la virgen era una pieza fundamental de su identidad, junto con la fiesta del 2 de febrero y la figura de bulto que representa a su santa patrona, la cual forma parte primordial de lo que los representa como comunidad.

Cuando los conquistadores europeos llegaron a Sonora a finales del siglo xvi, se encontraron con dos tipos de sociedades indígenas: los cazadores recolectores nómadas y los grupos agricultores. Los primeros basaban su subsistencia en una economía de apropiación y los segundos en una de autosubsistencia, como el caso de los apaches y los ópatas.[5] El previo asentamiento de estas tribus que se dedicaban a la agricultura de subsistencia facilitó la evangelización por parte de los jesuitas en el siglo xvii, además de ayudar a la fundación de los pueblos de misión debido a la necesidad de los misioneros de adoctrinar a los indígenas en la religión católica y enseñarles oficios para servicio de los colonizadores. Al establecerse un pueblo de misión, los jesuitas lo ponían bajo la protección de un santo y una virgen, y simbólicamente entregaban su imagen sagrada a los habitantes, quienes la asumían como suya y le conferían un significado propio.[6]

En el caso del noroeste novohispano, fue en la Virgen María —sobresaliendo la Inmaculada, la Asunción y la de Loreto— y en San Miguel de Arcángel donde los misioneros se apoyaron como protección para su obra misional y como benefactores en la conversión de los indios.[7] No obstante, la convivencia entre ópatas y españoles fue más fuerte debido a los ataques de yaquis y apaches, lo que ocasionó que asimilaran la cultura de los colonizadores más rápido que otras tribus, a tal punto que actualmente la lengua de los ópatas ha desaparecido.

Suaqui es una palabra ópata y significa “entre dos ríos”.[8] Era un pueblo que se localizaba en la zona serrana de Sonora, lugar de ascendencia ópata y pima

[5] Dora Elvia Enríquez Licón, *Pocas flores, muchas espinas. Iglesia católica y sociedad en Sonora (1779-1912)*, México, Pearson educación y Universidad de Sonora, 2012, p. 19.

[6] Alicia Bazarte y Clara García, *Primera parte. Estudio introductorio, Los costos de la salvación. Cofradías y la Ciudad de México (siglos del xvi al xix)*, Ciudad de México, Centro de Investigación y Docencia Económicas, Instituto Politécnico Nacional y Archivo General de la Nación, 2001, p.45.

[7] Dora Elvia Enríquez Licón, Esperanza Donjuan Espinoza y Raquel Padilla Ramos, “Sonora, territorio mariano. La Virgen de Loreto en Bacadéhuachi”, *Región y Sociedad*, núm. 60, mayo-agosto, 2014, p. 238.

[8] Catalina Soto Cota, “De la tradición a una cultura de concreto: Suaqui, Batuc y Tepupa sucumbieron para dar luz”, tesis de licenciatura en Ciencias de la Comunicación, Universidad de Sonora, 1991, p. 40.

bajo.[9] Este pueblo se ubicaba entre los ríos Yaqui y Moctezuma, características que hicieron que algunas tribus originarias —como los ópatas y pimas— lo encontrarán idóneo para practicar las primeras formas de agricultura que permitieron a los pueblos asentarse en esa zona. La fundación de Suaqui ocurre en 1807, cuando un grupo de mineros que trabajaba en el mineral cercano de Todos los Santos huye del sitio a causa de las incursiones de yaquis y apaches; por otro lado, también buscaban mejores tierras de cultivo.

El primer registro de Suaqui se halla en los archivos parroquiales del templo de San Francisco Javier de Batuc, uno de los primeros lugares de misión que logro convertirse en parroquia. Este documento data del 30 de agosto de 1807, cuando se bautizó a la primera niña suaqueña, que tenía ocho días de nacida.[10] Debido a ello se planteó la fundación de Suaqui a principios del siglo XIX. Sin embargo, no fue sino hasta 1851 cuando adquirió la categoría de pueblo; alcanzó su mayor auge en 1885, al descubrirse ricos yacimientos en oro y plata en las minas de La cumbre, al norte de Suaqui.[11] A finales del mismo siglo, llegó el primer misionero, el padre Aspuro, quien comenzó los trabajos de la iglesia, construida con adobe y cantera. Estos trabajos quedaron inconclusos.

El censo de la Dirección General de Estadística de 1930 registró a Suaqui con la categoría de municipio, por la cantidad de 1 627 pobladores en 18 localidades: un pueblo, Suaqui con 1 276 habitantes; una congregación, 15 ranchos y un mineral.[12] Las actividades económicas que se realizaban en Suaqui eran principalmente la ganadería y la agricultura, tanto de subsistencia como en pequeña escala; en segundo lugar, la minería, el petróleo y gas; les sigue la elaboración de productos metálicos, la construcción de casas de adobe y la elaboración de textiles, para finalizar con el comercio y los servicios públicos. La mayoría de los trabajos eran realizados por los hombres, aunque algunas mujeres se dedicaban a trabajar como jornaleras en campos aledaños de pequeña escala, en comercios, en la elaboración de canastas y sombreros de palma en los juquis —tradición de la tribu ópata—, además de sus labores del hogar.[13] En cuanto a

[9] Suzette Celaya Aguilar, "Lo que El Novillo se llevó, la repercusión del desplazamiento forzado en los tres pueblos sonorenses 1920-1970", tesis de maestría, El Colegio de Sonora, 2017, p. 33.

[10] José Terán, *Memoria gráfica de Batuc, Tepupa y Suaqui, fotografías de Arnulfo Terán Ahuesta,* Hermosillo, Glifo, 2015, p. 111.

[11] Documento de la iglesia de la Virgen de la Candelaria en el ejido de Suaqui de la Candelaria.

[12] Secretaría de Economía Nacional, Dirección General de Estadística, "Quinto censo de población, 15 de mayo de 1930" Instituto Nacional de Estadística y Geografía [en línea], http://cort.as/-SvYL

[13] Un juiqui o huuki es un hoyo de metro y medio de profundidad y un metro de ancho que se realizaba en

los niños, ellos iban a la escuela, pues Suaqui era el único pueblo de la zona que tenía todos los grados de primaria completos; también recogían agua de los ríos en botas[14] para su consumo diario. Otra actividad que se llevaba a cabo —aunque de manera ilegal— era la elaboración de dos tipos de mezcales: el bacanora, fabricado con base en fermentación de agave, y el tesvino, hecho con base en fermentación de maíz y de origen ópata.[15]

La construcción de la iglesia de Suaqui se retomó con la llegada a Batuc del padre Pedro Noriega; concluyó y fue bendecida en 1941 por el obispo de Hermosillo, el padre Cornidez, el padre Noriega y otros sacerdotes. En 1945, llegó el padre Arnulfo Rivera y alentó a los suaqueños a comprar una imagen de la Virgen de la Candelaria, a quien consideraban su santa patrona. En 1940, la población del municipio de Suaqui de la Candelaria se redujo a 1 531 habitantes, de los cuales 1 517 eran católicos.[16]

Por otro lado, la situación agrícola del estado era crítica; los límites de la superficie de cultivo afectaban el crecimiento económico causando que empresarios y gobierno sonorenses promovieran un nuevo modelo de desarrollo enfocado en la industrialización. Por ello, cuando Adolfo López Mateos, candidato a la presidencia de la república por el Partido Revolucionario Institucional (PRI), arribó a Sonora en abril de 1958, los diversos sectores económicos y sociales le informaron sobre lo que impedía un adecuado despegue de la industria en Sonora, destacando las altas tarifas eléctricas para ese sector. El presidente de la Cámara Nacional de la Industria de Transformación, José G. Gutiérrez, expresó: "De una manera muy especial, señor licenciado, queremos hacer hincapié en que la piedra angular sobre la cual se asientan nuestros anhelos y la realidad de nuestra industrialización es la electrificación de nuestra entidad".[17] Por su parte, el candidato aludió en su discurso a la gran demanda de energía eléctrica ocasionada por el desarrollo agrícola y ofreció que se

---

los patios de las casas y se tapaba con hojas de palma con el fin de mantenerlo húmedo y facilitar el tejido de la palma en la fabricación de sombreros y canastas.

[14] Las botas son unos pequeños sacos hechos de lona cosida que tenían un orificio que se sellaba con un canjilón. A su vez, el canjilón era la punta del cuerno de las vacas que se cortaba y utilizaba como un tipo de corcho para sellar la bota con agua, cuando ya estuviera llena.

[15] Georgina Rodríguez Palacios, *Tras la huella de los ópatas. Experiencia dominación y transfiguración cultural*, Madrid, Editorial Académica Española, 2012, p. 136.

[16] Secretaría de Economía Nacional, Dirección General de Estadística, "Sexto censo de población, 1940" Instituto Nacional de Estadística y Geografía [en línea], http://cort.as/-SvYQ

[17] Dora Elvia Enríquez Licón *et al.*, "La Hidroeléctrica Plutarco Elías Calles (El Novillo, Sonora) y el plan nacional de electrificación", p. 3 [en línea], http://cort.as/-SvXX

procedería de inmediato a la ampliación de la termoeléctrica de Guaymas y el proyecto de El Novillo.

Con base en lo anterior, se tomó la decisión de construir la presa hidroeléctrica Plutarco Elías Calles "El Novillo", en 1958, la cual forma parte de presas hidroeléctricas Sonora-Sinaloa. Ese mismo año, los pobladores se enteraron mediante su autoridad municipal de que su pueblo sucumbiría bajo las aguas, junto con otros dos municipios, Tepupa y Batuc. A pesar de que la noticia era oficial, los habitantes de Suaqui no creyeron que fuera a suceder y siguieron en la cotidianidad de sus vidas, hasta que, en 1963, ante la inminencia de la inundación del pueblo por "El Novillo", el Círculo de Catequistas de Suaqui retiró a la Virgen de la Candelaria y todas las pertenencias de la iglesia a San Pedro de la Cueva, donde el padre Trujillo las resguardó.

La construcción de "El Novillo" concluyó en 1964 y Suaqui, Tepupa y Batuc quedaron cubiertos por las aguas. El primer pueblo inundado fue Suaqui, pues se encontraba en un nivel muy bajo; este hecho implicó varios movimientos de migración hacia diferentes caminos: sierra, ciudad y desierto. Oficialmente, se dieron por desaparecidos Suaqui, Tepupa, Batuc y una parte de San Pedro de la Cueva en aras de la modernidad y el progreso de México y de Sonora.

Gran parte de los suaqueños se trasladó a El Sauz, ejido perteneciente al municipio de Ures. En 1968, con ayuda del padre Alba y un grupo de suaqueños residentes en El Sauz, la virgen y sus pertenencias fueron trasladados de San Pedro de la Cueva a El Sauz, donde permaneció dos años, en casa de la señora Rita de Castillo, hasta que los suaqueños construyeron una iglesia, donde continuarían celebrando el 2 de febrero para conservar sus tradiciones. Además de la iglesia, edificaron la plaza, la escuela y un toril para realizar los jaripeos que tenían lugar después de la velación de la Virgen de la Candelaria.

A principios de los setenta, los ejidatarios de El Sauz, aludiendo la escasez de agua, comenzaron a prohibir a los suaqueños la siembra en ciertas tierras y el derecho a tener animales. Pero incluso cuando se pudo lograr una ampliación de tierras, los ejidatarios no accedieron a ello con tal de no compartirlas; a lo anterior, se sumó la escasa oferta de trabajo. Éstos fueron los motivos por los que los suaqueños decidieron buscar dónde reubicarse. Unos se fueron a la capital del estado, Hermosillo, y otros intentaron fundar un lugar propio, retomando una petición de tierras y examinando un nuevo lugar, mientras sus familias esperaban en El Sauz o en Hermosillo.

En 1963, aun cuando los suaqueños sin parcelas solicitaron constituir una población ejidal llamada *Nuevo Suaqui Agrícola y Ganadero*, no fue sino hasta 1975 que obtuvieron la respuesta que los dotó de un terreno de agostadero en la poza San Miguel en Guaymas. Sin embargo, la dotación de tierras se suspendió debido a la existencia de amparos que lograron dar marcha atrás a la resolución presidencial en 1977. Cabe mencionar que el ingeniero Jesús Medina Ayala, delegado de la Secretaría de la Reforma Agraria, ayudó por "todos los medios para lograr el despojo de la resolución y favorecer a los terratenientes a cambio de dinero".[18] Ahora bien, las autoridades agrarias ofrecieron a los suaqueños otro lugar en el predio Rancho de San Felipe de Jesús, ubicado en la Costa de Hermosillo, pero cercano al mar. En ese lugar, las tierras eran de mala calidad debido a su aridez y no servían para la agricultura, razón por la cual fueron rechazadas por los de Suaqui, quienes optaron por solicitar tierras de la nación. De tres opciones que les ofrecieron, eligieron un predio llamado *La Gorrita*.

Por desgracia, se presentó un nuevo percance, con otros terratenientes. Una familia de apellido Valenzuela interpuso tres amparos, manifestando ser representante legal de los terrenos, que, según afirmaban, pertenecían a sus hijos menores de edad. Sin embargo, el 13 de marzo de 1981, el jefe del Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización invalidó el amparo, pues los títulos de propiedad que tenía la familia Valenzuela fueron declarados falsos; de ese modo, las tierras pasaron oficialmente a los suaqueños. Y se fundó Suaqui de la Candelaria, con 433 habitantes, con 74 jefes de hogar y 90 ejidatarios capacitados que cumplían los requisitos para recibir tierras. Cabe aclarar que, durante el conflicto con la familia Valenzuela, lo suaqueños se trasladaron al predio desde el 2 de junio de 1980, para que no les fueran quitadas las tierras; se organizaron para quedarse en el lugar y ser visitados una vez a la semana por los demás pobladores, que aprovechaban para obtener víveres, lo que lograron con apoyo de los que aún seguían en El Sauz y los que se encontraban en Hermosillo.

Después de quedarse con las tierras y fundar el ejido aún quedaba un asunto pendiente: trasladar a su santa patrona, la Virgen de la Candelaria, a las nuevas tierras. Pero la gente de El Sauz la consideraba suya y se negaron a entregarla, a pesar del apoyo del arzobispo Carlos Quintero Arce para con los suaqueños, gracias a que no dejaron de organizar las fiestas del 2 de febrero en El Sauz, que

[18] Santiago Medina, "Religiosidad, identidad y cultura: la fiesta de la Virgen de la Candelaria (Suaqui de la Candelaria)", tesis de licenciatura en Sociología, Universidad de Sonora, Hermosillo, 1998, p. 41.

los habitantes del desaparecido Suaqui habían adoptado. La gente de El Sauz había amenazado con ejercer violencia si se la llevaban a la patrona, por lo cual, cierto día, aprovechando que la gente de El Sauz se encontraba ocupada en un funeral, un grupo de padres enviados por Quintero Arce se llevó a la Virgen de la Candelaria a la casa del arzobispo, en Hermosillo.[19]

Así fue como la Virgen de la Candelaria volvió con los suyos. Después de un proceso de diez años, llegó al ejido que lleva su nombre, estuvo presente cuando sus habitantes lo construyen con sus propios recursos, y donde la primera obra fue la iglesia del ejido. La virgen es parte importante, por ser las fiestas de la Candelaria un elemento fundamental para la sobrevivencia del pueblo, tanto por la unión de sus habitantes y sus familias, como por la derrama económica que generan las fiestas y mantiene con vida al ejido.

La fiesta de la Virgen de la Candelaria, cambios y continuidades

Existe una gran diferencia entre la vida que tenían en el pueblo de Suaqui y la que actualmente llevan en el ejido de Suaqui de la Candelaria. Ello obedece a las distintas características distintas de la zona donde se encontraban y la que ahora habitan y a la forma que afectan su estilo de vida y a la realización de sus rituales. Las fiestas que celebran los suaqueños son las que todo católico en México celebra; sin embargo, hay dos que son de suma relevancia para ellos, ya que deben trasladarse al ejido de Suaqui de la Candelaria a celebrarlas. Por ello, en el presente apartado hablaremos de las dos celebraciones religiosas que realizaron los suaqueños y sus descendientes para conocer los cambios que experimentaron y la importancia para los habitantes de Suaqui de la Candelaria.

Primero, se abordará la fiesta del día de San Juan, cómo lo festejaban y cómo lo festejan ahora. Después, se abordará la fiesta del 2 de febrero a la Virgen de la Candelaria, a quien consideran su santa patrona y que tiene una complejidad simbólica más significativa por ser un elemento relevante en la identidad de los suaqueños; además, como ya mencionamos en líneas anteriores, es un factor que mantiene con vida al pueblo, situación que veremos más adelante.

[19] Entrevista realizada por Tesia Cruz a Roberto Medina, en Hermosillo, Sonora, 15 de diciembre de 2013.



Foto 1. Frontispicio de la iglesia de Suaqui de la Candelaria con una imagen de bulto de Jesús.
La estructura de la iglesia es igual a la que tenían en el pueblo de Suaqui.
Autor: David Ballesteros.

Día de San Juan Bautista

En Suaqui, la celebración del día de San Juan Bautista comenzaba con una velación en la casa de una señora que tenía una pequeña figura del santo. Se llevaba a cabo el 23 de junio, un día previo al nacimiento de San Juan. Al día siguiente, continuaban con una procesión que comenzaba a las a las cinco de la mañana, cuando ya era el día del nacimiento del santo. La procesión se conformaba del siguiente modo: primero, dos filas de mujeres jóvenes con vestidos, sombreros, un guaje y una vara que vestían con listones; después de ellas, seguían los danzantes; luego, continuaban los músicos, seguidos por el santo a quien tenían en una caja; por último, avanzaba el resto del pueblo.[20]

La procesión comenzaba de una punta del pueblo a la otra hasta llegar al río. Durante el trayecto, las mujeres, junto con los músicos, hacían sonar los guajes, mientras daban un paso y regresaban. Los danzantes matachines hacían con sus pies una forma de cruz; los músicos interpretaban un ritmo sencillo, mientras los demás suaqueños los seguían con el pequeño San Juan. Al llegar al río,

[20] Entrevista realizada por Tesia Cruz a Isabel Duarte, en Hermosillo, Sonora, 27 de agosto de 2014.

dejaban a un pequeño San Juan Bautista en la orilla, como símbolo de su baño en el río. Después, la procesión regresaba al pueblo bailando, para después realizar un ritual llamado *correr al gallo.* Las personas a quienes entrevisté desconocían el significado del ritual, pero refirieron que ellos lo vieron cuando eran niños: el ritual consistía en enterrar un gallo vivo en la arena del río, después de lo cual todos se alineaban y, al recibir una señal, salían corriendo o montados en mulas para agarrar al gallo; si lo atrapaban, debían correr tras los otros participantes para pegarles con el gallo hasta que éste quedará destrozado. Con este rito, concluían las fiestas de San Juan en Suaqui.[21]

En cambio, en Suaqui de la Candelaria el ritual es diferente. En principio, en el ejido no cuentan con una figura de San Juan Bautista, sino con un cuadro de uno cuarenta de altura por un metro de ancho; tampoco cuentan con un río donde colocar la imagen. Otra diferencia es que la procesión ocurre los fines de semana, debido a que muchas de las personas que van a celebrar la fiesta no viven ahí. Por esa misma razón, el ritual no tiene lugar en la fecha exacta.



Foto 2. Procesión de los matachines frente a la iglesia de la Virgen de la Candelaria en Suaqui de la Candelaria.
Autora. Marissa Tarazón.

Además de las diferencias anteriores, la manera de realizar el ritual tiene algunos otros cambios. En lugar de una velación, realizan una danza de los matachines frente a la iglesia durante dos horas. Primero, van las mujeres de todas las edades con vestidos de colores y dos guajes con listones; forman dos filas y, en

[21] Entrevista realizada por Tesia Cruz a Miguel Munguía, en Suaqui de la Candelaria, 19 de abril de 2019.

medio de las dos que van al frente, se encuentra una mujer que guía los pasos; bailan dando un paso adelante y luego hacia atrás, para después avanzar al ritmo de la música, moviendo ambos guajes. Durante este ritual, la imagen de San Juan Bautista se saca de la iglesia para que esté presente durante la procesión.

En la segunda hora de la procesión, se integran hombres de todas las edades, con dos guajes con listones, sombreros vaqueros adornados también con listones, y se unen a la procesión bailando hasta que obscurece. Al día siguiente, a las 8 de la mañana, se realiza una procesión de mujeres alrededor de la plaza de la misma forma que el día anterior, pero en esta ocasión se saca el cuadro; después, concluye la fiesta de San Juan Bautista.

Las diferencias en las fiestas de San Juan Bautista son bastante notorias, partiendo desde la propia organización de las procesiones. En la primera, puede verse cómo la figura del río y la población de Suaqui participaban con el medio que les proporcionaba su subsistencia, el río. Por otro lado, en el ejido, a falta del río y debido a que la mayor parte de la población se dispersó, la fiesta de San Juan Bautista no tiene la convocatoria que tenía en el pueblo. Sin embargo, pese a tales diferencias, la transmisión de la tradición por parte de los fundadores de Suaqui de la Candelaria hacia los mayores y los más chicos se observa cuando todos juntos realizan la procesión fuera de la iglesia, con lo cual adaptan la fiesta religiosa a los nuevos cambios, de manera que permita reafirmar la identidad de los suaqueños.

La fiesta de la Virgen de la Candelaria

Como ya se mencionó, las fiestas religiosas de la Virgen de la Candelaria son las más importantes tanto para el pueblo de Suaqui como para el ejido de Suaqui de la Candelaria. Dadas las diferencias entre ambos lugares y las necesidades de los suaqueños, las fiestas y su trascendencia se han transformado. Sin embargo, un elemento vigente que se observa en ambas regiones es que la celebración se divide en dos momentos, el religioso y el festivo, y que ambos son organizados por diferentes grupos de personas.

En la fiesta del 2 de febrero en el pueblo de Suaqui, quien organizaba el momento festivo generalmente era el presidente municipal, con ayuda de pobladores que se encargaban de la toreada y el baile; pero, en ocasiones no había suficiente respuesta por parte de los habitantes de Suaqui, lo que orillaba al presidente municipal a vender la plaza. *Vender la plaza* significaba que una persona

podría acoger la fiesta, organizarlo todo y obtener ganancias después del gasto que había hecho en la fiesta. La cooperación de los padres de familia dependía de la cantidad de hijos que pudieran asistir al baile; esto resultaba relevante, porque los suaqueños cubrían los gastos del baile y el jaripeo, de donde obtenían ganancias por la venta de comida y cerveza durante toda la fiesta. Para la toreada, también se necesitaba conseguir toros y voluntarios con caballos para arrear los toros del monte al pueblo y cuidarlos en los momentos de la fiesta.



Foto 3. Ofrendas a la Virgen de la Candelaria, por los milagros cumplidos.
Autora: Tesia Cruz Loustaunau.

En relación con el momento religioso, las encargadas de su organización eran las mujeres más apegadas a la iglesia; ellas iniciaban la fiesta de la Virgen de la Candelaria arreglando su altar con flores naturales y con una velación, donde rezaban el rosario. Algunas personas agradecían milagros a la virgen, llevaban comida para ofrecer: molletes, galletas, menudo, chocolate, café, barbacoa, entre otras cosas.[22]

Al día siguiente, a las 8 de la mañana, llegaba el padre de Batuc para oficiar una misa en honor a la virgen; en ella, la gente aprovechaba para bautizar a sus hijos y casarse. La importancia de la fiesta se manifiesta por el hecho de que el padre de Batuc sólo iba una vez al mes.[23]

Después de la misa, se realizaba el baile y la toreada. En el toril, también tocaban los músicos; las toreadas comenzaban el día 2 y duraban alrededor de

[22] Entrevista realizada por Tesia Cruz a Roberto Medina en Hermosillo, Sonora, el 15 de diciembre del 2013.
[23] S. Medina Heredia, *op. cit.,* p. 69.

cuatro días. En cuanto a los bailes, el primero comenzaba cuando concluía la toreada y el siguiente sucedía en la noche. Los bailes duraban alrededor de seis días, y, puesto que se realizaba uno en el día y otro en la noche, sumaban un total de doce. Esto era un atractivo para los pueblos aledaños, ya que la fiesta de Suaqui duraba alrededor de una semana y, gracias a que toda su población cooperaba, los eventos eran gratuitos, con lo cual las ganancias obtenidas del evento pasaban a segundo término.

En cuanto a la fiesta de Suaqui de la Candelaria, la manera de organizar el momento festivo es diferente. Para empezar, por tratarse de un ejido, carece de presidente municipal, pero cuenta con un comité y un presidente ejidal, quienes, en junta ejidal, tres meses antes del evento, proponen la elección de un Comité Profiesta, integrado por un tesorero, un secretario y un presidente. Ellos se encargan de organizar toda la fiesta; sus funciones no terminan, sino hasta la próxima junta ejidal, la cual tiene lugar después de la fiesta; en ella, rinden un informe y entregan las ganancias.[24]

Por lo que toca a la organización del momento religioso, es el patronato de la iglesia el que se encarga de traer al padre de Bahía de Kino, pues, al igual que en Suaqui, no cuentan con ninguno; también ellos tienen que encargarse de otros preparativos, como el concurso de reina de la Virgen de la Candelaria, las mañanitas a la virgen, organizar a los que agradecen un milagro y llevar la comida que se dará en la velación.

---

[24] Diario de campo de Tesia Cruz Loustaunau.



Foto 3. Noche de la velación previa al 2 de febrero.
Autor: Dionisio Corral.

En el ejido, la fiesta de la Virgen de la Candelaria comienza el 1 de febrero, con la velación. Desde las seis de la tarde, se cita a la gente y se comienza a rezar el rosario hasta que sean las doce de la noche; cada hora hay un pequeño descanso, donde las personas que agradecen a la virgen su milagro entregan entre los asistentes molletes, café y chocolate. Además, estas mismas personas llegan con arreglos de flores que colocan en el altar. En el rosario, la mayoría son mujeres; los hombres se encuentran afuera y socializan entre ellos. El festejo concluye a las doce, con la llegada del padre, que ofrece una misa acompañado de un coro contratado para la ocasión; todos entran a la misa. Al final, se entrega menudo a los asistentes, mientras un grupo suaqueño canta las mañanitas a la Virgen de la Candelaria; luego, se toca otro tipo de música para que los asistentes se pongan a bailar.

Al igual que en el pueblo de Suaqui a las ocho de la mañana se realiza otra misa, después de la cual terminan las actividades religiosas. La continuidad de las fiestas depende de la fecha en la que caiga el 2 de febrero, ya sea entre semana o en fin de semana. Si ocurre lo primero, se realiza el ritual antes mencionado, se regresa la gente a sus lugares y se retoma en el fin de semana con los bailes y el jaripeo; en cambio, si cae en el fin de semana, toda la fiesta continúa sin interrupciones.



Foto 4. Jaripeo, en el segundo día de fiesta en Suaqui de la Candelaria.
Autora: Tesia Cruz Loustaunau.

En cuanto a los bailes y el jaripeo, comienzan al día siguiente o, en su caso, al fin de semana siguiente de la velación. La iglesia permanece abierta durante toda la fiesta para que las personas puedan visitar a la virgen y dejarle veladoras o arreglos de flores como agradecimiento. A las doce del día comienza el evento en el toril, que deja de ser toreada como en Suaqui y se transforma en jaripeo, y se acompaña de una banda llamada *La Brazza Norteña,* formada por descendientes de los suaqueños. Además, hay venta de comida, cerveza, baile de caballo y diversas actividades, como concursos para niños y momentos para el baile que organiza el Comité Profiesta. El jaripeo dura todo el fin de semana y, en el último día, se anuncia a la joven que ese año ganó ser reina de la fiesta de la Virgen de la Candelaria. A diferencia de Suaqui, en el ejido, la entrada al toril y al evento tiene un costo. Los bailes se realizan en el kiosco los mismos días que el jaripeo y en las noches también tienen un costo. Participan en el evento alrededor de tres grupos diarios y un grupo principal, que toca el sábado, día en el que el costo del boleto es más caro. Además del jaripeo y el baile, hay varios juegos mecánicos para los niños y adolescentes; como si fuera una pequeña feria, cada atracción tiene su costo.

La diferencia más notoria entre las fiestas de las dos regiones que hemos venido citando son las actividades y los cobros que se hacen al público para acceder a ellas. El contraste es más evidente si se toma en cuenta que Suaqui tenía muchos habitantes, mientras que en Suaqui de la Candelaria las personas

del ejido son mucho menos, lo que vuelve impensable que cubran todos los gastos de una fiesta que, además, dura tantos días. Por otro lado, lo recaudado en las fiestas del 2 de febrero en Suaqui de la Candelaria sirve para mantener los servicios del ejido y la iglesia de la Virgen de la Candelaria. La venta de boletos del baile y el jaripeo, la venta de cerveza, la renta de los espacios para los puestos de comida y los juegos mecánicos y lo que se recauda del concurso de reinas se utiliza para todos los gastos; por ejemplo, para nivelar el camino de terracería y con ello evitar accidentes, así como contratar ambulancia y policías para encargarse de la seguridad del evento, rentar el equipo de sonido, los grupos y la publicidad. Hay que añadir que, además de cubrir los gastos del propio evento, lo recaudado se destina también al mantenimiento de la iglesia, del motor de agua del pozo, de los servicios del salón del comité ejidal y del kiosco.

Lo anterior pone de manifiesto la trascendencia de la fiesta del 2 de febrero para Suaqui de la Candelaria. Ya no es sólo una festividad religiosa y sociable que anteriormente el pueblo de Suaqui ofrecía como agradecimiento a la virgen; también es hoy el motor que mantiene con vida al ejido, pues aporta fondos para el mantenimiento de su entorno. Aun cuando Suaqui de la Candelaria pertenece al municipio de Hermosillo, la aportación que recibe de la ciudad es muy poca. Asimismo, el 2 de febrero es un evento mayúsculo por reunir a los descendientes de los suaqueños y mantener los vínculos de personas que, a pesar de vivir en distintos lugares del estado de Sonora o del país y hasta de Estados Unidos, conservan una identidad suaqueña.

Conclusión

En nuestra exposición, describimos de manera general las razones que llevaron a los suaqueños a pasar de Suaqui a Suaqui de la Candelaria; también incursionamos en las dos fiestas más representativas de ambos lugares para identificar los cambios que ocurrieron en todo el proceso que sus habitantes vivieron. Al principio del texto, planteamos una interrogante en el sentido de por qué los suaqueños y sus descendientes continúan realizando la fiesta del 2 de febrero, a pesar de ya no vivir en Suaqui de la Candelaria; también insinuamos una posible respuesta que apuntaba a la religiosidad de los suaqueños como parte fundamental de su identidad y que, a partir de ella, buscaban mantener los lazos comunitarios que la refuerzan.

Antes de contestar la pregunta mencionada, es necesario atender otros puntos fundamentales, como el apego a la tierra perdida y la irrupción que la modernización hizo en la vida cotidiana del grupo en cuestión. Ello nos ayudará a entender de mejor manera los esfuerzos de los suaqueños por mantener un ejido en el que no viven y unas tradiciones que logran realizar en otro lugar.

El primer elemento que me gustaría destacar y que propongo con base a una reflexión personal es cómo la construcción de la presa les arrebató la forma de vida que llevaban. Suaqui era un pueblo que contaba con las condiciones necesarias para vivir: una agricultura de subsistencia en un lugar con temperaturas tan altas como son las de Sonora. Encontrar las mismas condiciones en un sitio así es difícil; y en el caso de que exista, lo más probable es que ya esté habitado o pertenezca a algún agricultor de gran escala. La pérdida de esa forma de vida y la imposibilidad de recuperarla implicó un largo proceso de adaptación a la modernización que viven las zonas rurales. En este contexto, el arraigo y la necesidad de mantener su identidad y las tradiciones ligadas a su antiguo estatus se fortalecen a tal grado que deciden compartir y reinstaurar su tradición en otros lugares —como El Sauz— o continuar peleando legalmente durante quince años para volver a fundar una comunidad con las mismas características que las del pueblo del que fueron exiliados. Prueba de ello son la réplica de la iglesia de Suaqui en Suaqui de la Candelaria o el toril, muy parecido al que tenían en el pueblo.

El segundo punto tiene que ver con el desapego de los ejidatarios de Suaqui de la Candelaria con respecto de la tierra. En las primeras fiestas, en específico en la de San Juan Bautista, se observa que los ríos Yaqui y Moctezuma eran un elemento importante para los suaqueños de entonces, lo que explica que esa fiesta se tradujera en un día significativo para ellos, pues agradecían el apego a la tierra en su forma de vida mediante sus creencias católicas. Tras su salida forzada y ante los cambios de lugar del que fueron despojados, se fincó un desapego hacia la tierra, que luego se transformó en el trabajar con ella. Esto puede observarse de manera muy clara, porque en su lucha por obtener tierras, no aceptaron unas parcelas cercanas al mar, pues evidentemente eran infértiles; en cambio, sí tomaron otras en la misma zona costera, pero con mayores posibilidades de ser trabajadas. El apego que originalmente descansara en una tierra particular dio un giro hacia la acción, hacia el trabajo de la tierra. Tal actividad se realizaba ya desde el pueblo de Suaqui y, hoy día, sigue realizándose en el ejido de Suaqui, si bien en menor escala.

Por último, y con miras a responder a la pregunta planteada, desde mi punto de vista, la religiosidad de los suaqueños es esencial para su identidad. Casi podría decirse que el único elemento que pudieron rescatar del pueblo y que permanece intacto es la figura de bulto de la Virgen de la Candelaria. En cuanto a lo demás —la tierra, la forma de vida y algunas otras tradiciones—, se modificó o pasó al olvido. Pero además de la virgen hay un elemento toral para los suaqueños y que esta festividad ayuda a mantener: los lazos comunitarios y familiares.

Los suaqueños fueron despojados de su tierra, su forma de vida e incluso pudieron ser despojados de su santa patrona; pero lograron mantener sus lazos comunitarios y familiares, gracias a la cohesión que aportaba el culto a Virgen de la Candelaria y que los reafirma como comunidad suaqueña. Para muestra de lo anterior, basta observar los nombres de los fundadores del pueblo de Suaqui y los del ejido de Suaqui de la Candelaria; en ambos son los mismos: Tarazón, Castillo, Munguía, Ortiz, Arvayo, López, Ruiz y Acuña.

Bibliografía

Archivo de la iglesia de la Virgen de la Candelaria en el ejido de Suaqui de la Candelaria.

Bazarte, Alicia y Clara García, *Primera parte. Estudio introductorio, Los costos de la salvación. Cofradías y la Ciudad de México (siglos del xvi al xix)*, Ciudad de México, Centro de Investigación y Docencia Económicas, Instituto Politécnico Nacional y Archivo General de la Nación, 2001.

Celaya Aguilar, Suzette, "Lo que El Novillo se llevó; la repercusión del desplazamiento forzado en los tres pueblos sonorenses 1920-1970", tesis de maestría, El Colegio de Sonora, Hermosillo, 2017.

Enríquez Licón, Dora Elvia, *Pocas flores, muchas espinas. Iglesia católica y sociedad en Sonora (1779-1912),* México, Pearson educación y Universidad de Sonora, 2012.

———, Esperanza Donjuan Espinoza y Raquel Padilla Ramos, "Sonora, territorio mariano. La Virgen de Loreto en Bacadéhuachi", *Región y Sociedad,* núm. 60, mayo-agosto, 2008, pp. 229-269.

——— *et al*., "La Hidroeléctrica Plutarco Elías Calles (El Novillo, Sonora) y el plan nacional de electrificación" [en línea], http://cort.as/-SvXX

Instituto Nacional de Estadística y Geografía, "Espacios y Datos de México" [en línea], http://cort.as/-SvYD

Medina Heredia, Santiago, "Religiosidad, identidad y cultura: la fiesta de la Virgen de la Candelaria (Suaqui de la Candelaria), tesis de licenciatura en Sociología, Universidad de Sonora, Hermosillo, 1998.

Rodríguez Palacios, Georgina, *Tras la huella de los ópatas. Experiencia dominación y transfiguración cultural*, Madrid, Editorial Académica Española, 2012.

Secretaría de Economía Nacional, "Sexto censo de población, 1940", Instituto Nacional de Estadística y Geografía [en línea], http://cort.as/-SvYQ

———, Dirección General de Estadística, "Quinto censo de población, 15 de mayo de 1930", Instituto Nacional de Estadística y Geografía [en línea], http://cort.as/-SvYL

Soto Cota, Catalina, "De la tradición a una cultura de concreto: Suaqui, Batuc y Tepupa sucumbieron para dar luz", tesis de licenciatura de Ciencias de la Comunicación, Universidad de Sonora, Hermosillo, 1991.

Terán, José, *Memoria gráfica de Batuc, Tepupa y Suaqui, fotografías de Arnulfo Terán Ahuesta,* Hermosillo, Glifo, 2016.

Entrevistas

Cruz, Tesia, a Isabel Duarte en Hermosillo, 27 de agosto de 2014.
———a Miguel Munguía en Suaqui de la Candelaria, 19 de abril de 2019.
———a Roberto Medina en Hermosillo, 15 de diciembre de 2013.

Resistencia social y resonancia: la experiencia religiosa de la tribu cora de Santa Teresa del Nayar

Angel Jiménez Lecona,
Escuela Nacional de Antropología e Historia

El problema que aquí planteamos surge de una reflexión sobre un trabajo de campo realizado a principios de este siglo. Tuvo lugar en una comunidad indígena de la Sierra Madre Occidental, en específico, en la parte más septentrional del estado de Nayarit y que abarca una parte importante de ese estado. Me refiero al grupo de los nayeri, mejor conocidos como *coras*.

Los colonizadores españoles evangelizaron dicha comunidad, más tardíamente que a los grupos del altiplano. Entre los aspectos generales de los coras, se hallan sus arraigadas experiencias religiosas que, aun con la intervención de las religiones dominantes —en particular, el catolicismo—, delinean un *continuum* de sus creencias ancestrales. Más allá de implicar una conclusión simplista que señale un sincretismo religioso en la actualidad, debe delinearse el significado de sus prácticas, porque no se evidencia una imposición absoluta de la religión hegemónica, sino una interesante y particular configuración sagrada de tiempos y espacios, dependiendo de los ceremoniales y rituales de este grupo.

En primera instancia, nos referimos a sus prácticas religiosas, tema que se tratará en la primera parte del presente artículo; en la siguiente sección, se planteará la noción de resistencia, entendida como *persistencia* y *oposición,* lo que la sitúa no como ámbito de una práctica absolutamente consciente de resistir ante una fuerza contraria, sino más específicamente de un comportamiento inherente a la agencia humana que responde a la noción de resonancia mórfica formulada por Rene Thom[1] y que se expondrá más adelante.

[1] El concepto es retomado por Gilbert Durand, en Julien Ries (coord.), *Tratado de antropología de lo sagrado. Los orígenes del homo religiosus, vol. 1,*Madrid, Trotta, 1995.

Iniciemos primero el viaje a la Sierra Madre Occidental, donde confluyen los grupos étnicos huicholes, coras tepehuanos y mexicaneros, zona mejor conocida como *Huicot* y que, a finales del siglo xx, apenas contaba con algunos servicios básicos; uno de ellos era un camino pertrecho de terracería por el cual, en época de lluvias, era imposible transitar para llegar al destino, motivo de esta disertación: El pueblo de Santa Teresa del Nayar está conformado por un conjunto de rancherías que confluye en un poblado central, donde los coras realizan mayormente sus actividades comerciales; en el mismo sitio, se ubican una unidad de salud, un albergue-escuela, el templo religioso y su patio ceremonial; en estos últimos, confluye la religión católica y sus formas tradicionales.

Sin profundizar en la etnografía de los nayeri, para efectos de este texto basta decir que mantienen un momento festivo y ritual dividido en tres ciclos, que a continuación explicamos.[2]

Ciclo agrícola o mitotes

En él, se celebran las fiestas relacionadas con las ceremonias de petición de fertilidad y con los diferentes ritos de paso. Comienzan al finalizar la Semana Santa y son las siguientes:

1. El Mitote de la Chicharra: su inicio va de finales de mayo a las primeras semanas de junio.
2. La siembra: su fecha es variable, pues depende del proceso de siembra.
3. La ofrenda de los primeros brotes: como en el vaso anterior, varía según el proceso de siembra.
4. Fiesta del cocimiento del elote y de la calabaza: tiene lugar a principios de octubre.
5. Fiesta del esquite: comienza desde mediados de noviembre.

[2] Para mayor amplitud de una etnografía sobre los nayeri, *vid.* Angel Jiménez Lecona (coord.), *Monografías sobre danza tradicional. Danza de Tlacololeros, Danza de la Urraca y Danza de Bárbaros*, Material didáctico de la Escuela Nacional de Danza Folklórica, México, Conaculta, inba, Programa de Apoyo y Fomento a la Educación Artística, 2007.

Ciclo religioso católico

Este ciclo festivo se refiere más propiamente a la reafirmación jerárquica, así como a la celebración de santos del calendario católico. Sus momentos son los siguientes:

1. Celebración de Semana Santa: depende del calendario católico.
2. La fiesta de Santiago Caballero o fiesta de los gallos: se celebra los días 25 y 26 de julio, correspondientes a los santos Santiago Caballero y el de la Señora Santa Ana respectivamente.
3. Fiesta de San Miguel o fiesta asociada al lucero de la mañana: tiene lugar el 29 de septiembre.
4. Fiesta de Santa Teresa: el 15 de octubre.
5. Fiesta de las Pachitas: desde el inicio de febrero hasta la cuaresma.

Ciclo civil para cambio de autoridades

Por último, el ciclo civil tiene como columna vertebral el ciclo agrícola, aunque también implica el orden comunitario y cósmico, es decir, su propósito es reafirmar la vida en sociedad. Este tipo de festividades tienen que ver con el cambio de autoridades y su sentido es dar continuidad y equilibrio al grupo. Sus festividades son las que en seguida enlistamos:

1. Fiesta de cambio de autoridades: 2 de noviembre.
2. Coronación en el Templo y Juzgado de las nuevas autoridades: 2 de diciembre.
3. Celebración del nacimiento del Niño: 24 de diciembre.
4. Velación de las varas: 31 de diciembre.
5. La fiesta de los bancos: después del seis de enero.

Durante el estudio etnográfico con los coras, me percaté de un símbolo dominante que, sin ser conscientemente usado, aparece en sus distintos rituales, danzas, mitos e incluso en su geografía ritual —y esta última, de alguna forma, organiza su territorialidad con base en cierto parentesco—. Me refiero a lo que los coras denominan el *Cháanaka*. A continuación, citaré algunos ejemplos etnográficos de ello.

La primera vez que supe del Cháanaka fue cuando el anciano gobernador segundo de Santa Teresa, Toribio Gutiérrez Due, me habló de los nombres que tienen los cuatro rumbos del patio ceremonial, situado en el centro del pueblo. Tales nombres y sus referencias son los siguientes: *Queinerarapua*, al Norte; *Tahakamuta*, al Sur; *Tupuaj muc*, al Este, y *Tahayakuari*, al Oeste.

El mundo contiene estos cuatro espacios, y a ellos llaman *Cháanaka*. Tal es el constructo de su mundo; es decir, un centro privilegiado del que parten cuatro rumbos. Esto mismo se ha visto en las etnografías de los grupos de la Sierra Madre Occidental (mexicaneros, huicholes, tepehuanos) e incluso en otras diferentes partes del mundo.

Así fue como descubrí el concepto de Cháanaka, que se presenta como una especie de reafirmación continua para estructurar los espacios y tiempos de los coras y que se trasluce en mitos, ritos y ceremonias, a partir de los diversos ciclos inscritos en su calendario ritual.

Antes de seguir, es necesario destacar que en los diversos ciclos de los coras habitualmente se encuentra comprometido el ámbito de lo religioso: existe una constante —y muy insistente— implicación de lo sagrado con toda la potencia que emana del *homo religiosus*[3] en sus diversas prácticas y acciones y que se involucran incluso en las esferas de lo político, lo económico y lo social.

Uno de los planteamientos más generales de la antropología de religión, cuando se tocan los temas de sociedades indígenas, es inscribir sus prácticas religiosas como *sincréticas* y como parte de algo que han llamado *religiosidad popular*. En este artículo, sostenemos que, con la denominación *sincréticas*, más que resolver el asunto de particulares formas de religión, sólo lo encasilla en el propio término, sin profundizar en la problemática que conlleva la complejidad de la agencia humana y su búsqueda de sentido. En el segundo —*religiosidad popular*—, ocurre algo similar, pues restringe las formas religiosas que adopta la cultura para dar identidad a un pueblo, lo que de igual manera se convierte en situar agentes humanos como si fueran piezas de una maquinaria sin voluntad. Sin embargo, lo que vemos es otra comprensión distinta del mismo término, que alude a circunstancias que apelan más a su experiencia, en este caso, una experiencia religiosa.[4]

[3] La noción de *homo religiosus* proviene de Mircea Eliade, quien, en su obra *Lo sagrado y lo profano,* Barcelona, Paidós Orientalia, 1998, nos insta a pensar que lo sagrado está en la estructura de la conciencia.

[4] Podemos ver, de manera más explícita, la discusión de la noción de religiosidad popular al respecto de la experiencia religiosa, en A. Jiménez Lecona, *op. cit.,* p. 13.

En el caso de los coras, una antropología de lo sagrado no vería un secretismo de religiones ancestrales y la concurrencia de la religión católica con sus procesos evangelizadores, sino una toma de sentido donde, a partir de la concepción de lo sagrado en estos pueblos, surgen prácticas míticas, rituales y ceremoniales que confluye con algunos de los dogmas de la religión hegemónica (al plantear esto último, no podemos dejar de señalar que existe una relación entre dominados y los que dominan). Sin embargo, habría que situar los aspectos en el tema de religión y de sus usos y costumbres como aquellos que han sido inscritos dentro su propio haber en un ámbito de resistencia. ¿Cómo es que se ha dado esto y cómo comprenderlos desde una antropología de la experiencia religiosa?

En el tratado de la antropología de lo sagrado, Julien Ries propone lo que denomina *el nuevo espíritu antropológico.* Parte de la necesidad de proponer un tratamiento de lo sagrado en el que no se encasillen prácticas religiosas bajo los términos de la antropología canónica, entendiéndose por éstas a las antropologías estructural-funcionalistas y estructuralistas, que, a su vez, parten de los supuestos positivistas.[5] Dentro de este marco, supone que el fenómeno religioso requiere la conjunción de supuestos de otras disciplinas, como la fenomenología, la teología, la hermenéutica o la filosofía, además de la historia y la antropología.

El filósofo Gilbert Durand es uno de los que nos propone, en el marco del estudio del símbolo, la noción de resonancia que retoma de Rene Thom: "El significado, ese 'espacio interno' y 'no localizable' de lo simbólico, produce por 'resonancia' [...] 'ramificación' inagotable de los significantes".[6]

Nos referimos a una especie de arquetipo que, en el caso de los coras, fundamenta en sus prácticas la incesante recurrencia —en particular, en lo sagrado— de esto que hemos denominado *Cháanaka* y que aparece, por ejemplo, en sus mitos, tal como lo relata la anciana Clemencia Due:

> Después que se hizo el mundo, no llovía; se mandó al gorrión llamar a las nubes, pero éste nunca regresó. La rana y sus tres hijos decidieron ir a buscarlas; al primero de sus hijos lo puso en el cerro Táhaayashuri; al segundo, en el cerro cerca de la laguna; al tercero lo dejo en otro cerro, al otro lado de donde está éste, y la madre se fue en donde están las nubes, a las que pide la sigan con su

[5] J. Ries, *op. cit.*
[6] *Ibidem,* p. 103.

> canto. Las nubes la siguen y llegan al cerro donde está el último de sus hijos cantando y, siguiendo este canto, llegan a donde está el segundo, hasta que llegan a donde está el primero de sus hijos, en el cerro Táhaayashuri. Éste se encuentra cantando y empieza a llover.[7]

Distintos especialistas —como Roman Piña Chan, Johanna Broda o Alberto López Austin— señalan como vital la importancia sagrada de los cerros en las cosmologías mesoamericanas. Así, el mito narrado por la anciana no es más que una resonancia que delibera en la perspectiva etnográfica: nuevamente, la asociación de los cerros con el agua y, de la misma forma, esa recurrencia a los cuatro rumbos que configuran su mundo.[8]

En las danzas de los coras, hallamos otro ejemplo de la singularidad del fenómeno. El 24 de diciembre, en la celebración del nacimiento del niño Jesús, se efectúa una puesta coreográfica en la que dos grupos interpretan la Danza de las Urracas, de la cual se narra lo siguiente:

> En el inicio, los distintos pájaros estaban bailando en un lugar fuera de Santa Teresa, cerca del mar por Real de Catorce, por donde sale el sol. Eran principalmente guacamayas y pericos; las urracas, entonces, vieron eso y trajeron el agua. Los ancianos ayunaron en Santa Teresa para que llegaran las urracas, porque aquí no había agua. Esto ocurrió cuando nació Jesucristo y los danzantes las reciben. Se llevan al Niño Dios a una casita y ahí lo cuidan; los danzantes bailaban por las casas para que el agua llegue bien, sin aire, si ciclón y para que también no pasen enfermedades. Esto lo hacían el seis de enero [...] las urracas que bailan en el nacimiento del Niño Dios es para que le pidan el agua del año que viene.[9]

En un momento del movimiento dancístico, cuatro danzantes hacen salir de sus ombligos una palma de madera, con una figura triangular que, al juntarse con la demás, forma un rombo; los cuerpos de los danzantes giran en torno a la figura, en sentido contrario de las manecillas del reloj. Aquí vuelve a configurarse el *Cháanaka* o su concepción del mundo, donde la resonancia vuelve a hacerse presente en la alineación de los actores.

---

[7] Testimonio hablado.

[8] Al hablar de los cuatro rumbos, no nos referimos a los cuatro puntos cardinales, como deliberan muchas antropologías canónicas; más bien, se trata del movimiento solar en su salida al Oriente —el cenit— que, al igual que en Occidente, confluye en el punto en el que el sol está a la mitad de su trayectoria; su ocaso o la llamada *puesta del sol* y la trayectoria de éste en lo que conocemos como el *nadir,* la oscuridad.

[9] Mito narrado por Otilio Due, danzante y músico de la Danza de la Urraca en A. Jiménez Lecona, *op. cit.*

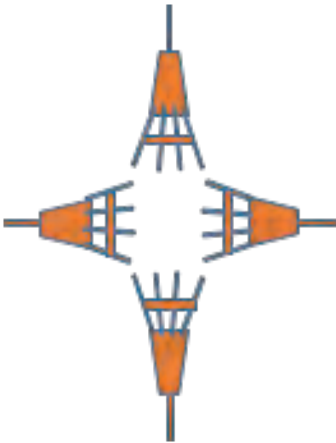


Figura 1. Acepción de los cuatro rumbos que configuran el mundo cora.
Autor: Angel J. Lecona.

Los dos ejemplos anteriores ilustran lo que señalamos líneas arriba. En específico, en el segundo observamos la presencia de la religión católica por la figura de Jesús, aunque no propiamente en el marco de su experiencia religiosa de sacrificio por la humanidad, como lo marca el canon en el Nuevo Testamento. Corresponde más bien a una divinidad propia de la cosmología de los coras, donde la divinidad primordial es Jesucristo-Tabástara, que aparece también en los rituales coras denominados *mitotes*; ahí converge nuestra alusión a los cuatro rumbos como se expresa en la siguiente figura:

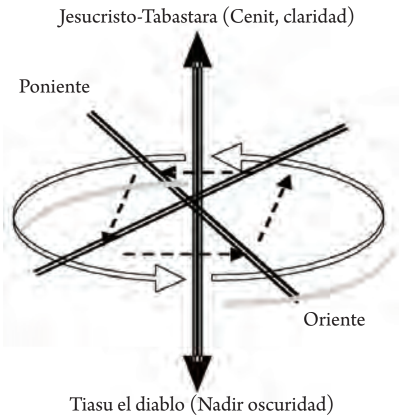


Figura 2. Díada donde se asignan funciones. Aquí, Jesucristo-Tabástara es el padre y está en la luz, mientras Tiasu, el diablo, carga al mundo (versión del cora Eleuterio Gutiérrez).
Autor: Angel J. Lecona.

En estos ceremoniales, se agrega otra forma de danza que se asocia al venado. Se acompaña del bule y el violín y representa la invocación a las fuerzas que habitan la oscuridad; las celebraciones se realizan en la noche y terminan al amanecer. Es muy probable que, por la entrada de la época de secas, se simbolice un reconocimiento a la oscuridad.

Se observa que la memoria colectiva de los coras tiene el peso mismo de la dimensión propia que los coras le dan y que conjuntamente es observado en la ritualidad, la cual es considerada como productora de sentido. Aplica entonces un tiempo histórico que sigue una forma procesual,[10] en el que —como apunta Ingrid Geist— se instaura una oposición entre memoria y olvido,[11] las prácticas rituales recrean la memoria, la transforman rehaciendo y ocultando los contenidos conforme la experiencia histórica del grupo social.[12]

Los anteriores ejemplos etnográficos evidencían que, si bien las prácticas y acciones realizadas por los coras caen en los aspectos que las definen como religiosas, también observamos una agencia humana que conlleva a pensar un "ser que crea y utiliza el conjunto simbólico de lo sagrado [...] portador de creencias religiosas, creencias que inspiran y orientan su comportamiento, sus acciones y su vida, y que confieren un sentido a su situación en el cosmos y le ayudan a comprender su situación humana";[13] en otras palabras, es un ser humano que requiere también recrear su espiritualidad. ¿Cómo? Por medio de su experiencia religiosa que, en palabras de Friedrich Schleiermacher, sitúa una capacidad para esta experiencia primigenia anterior a cualquier religión específica; es decir, una capacidad o tendencia innata a tener experiencias de conexión con lo trascendente, un *núcleo experiencial* compartido por todos que después se expresa en religiones.[14]

De esta manera, enfrentamos un fenómeno especial y específico en las prácticas religiosas de los coras que no se encasilla como religiosidad popular; por el contrario, en ellos se observa una experiencia religiosa bajo la noción de resonancia, como hemos señalado.

---

[10] Recuérdese que las fases del *drama social* dentro de la perspectiva procesual son las siguientes: rompimiento, crisis, acción de restablecer o enmendar y reintegración o reconocimiento del cisma. *Vid.* Ingrid Geist (comp.), *Antropología del ritual (Víctor Turner),* México, Conaculta-INAH, 2002.

[11] I. Geist, *Comunión y disensión: prácticas rituales en una aldea de Cuicateca,* Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, INAH, Fondo Estatal para la Cultura y las Artes, 1997, p. 25.

[12] *Idem.*

[13] J. Ries, *op. cit.,* p. 13.

[14] Martin Jay, *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal,* Buenos Aires, Paidós, p. 120.

Además, han mantenido sus tradiciones ancestrales —sin caer en los purismos—, manifestando la singularidad de una resistencia opositora a las diferentes intervenciones de la religión católica. No obstante que esta última ha vinculado en sus tradiciones su panteón sagrado con sus diferentes santos —como lo vemos en las fiestas del ciclo católico—, no deja de persistir siempre "la intuición del universo como centro de la experiencia religiosa, la captación de lo eterno en lo finito", [15] que alude a una resonancia cuasi arquetípica de lo que ellos viven como *Cháanaka*.

No podemos dejar de lado otra forma de intervención y dominio en los pueblos indígenas; me refiero a las denominadas religiones protestantes que, desde mediados del siglo pasado, han mostrado una pertinaz presencia en la Sierra Madre Occidental. Lo interesante de este fenómeno es que, a diferencia de la religión católica, el protestantismo no abre la posibilidad de continuar con práctica ancestrales en su rito y en sus ceremonias; antes bien, quienes se convierten a él, cortan de tajo sus antiguas creencias.

Ante las intromisiones de nuevos grupos religiosos que instauran acciones para ejercer un control religioso sobre los coras, conviene que éstos, como apunta Jorge A. Vargas Maturana, "respondan de diversas maneras con el fin de la protección, readaptación u oposición a tales ejercicios de poder, formas que serían de tipo material, económico, alimentario, geográfico o inmaterial: identidad, género, política o religión".[16] En otras palabras, es necesaria una forma de resistencia, que aunque en apariencia es inconsciente, se manifiesta en un *continuum* que da pie, al menos hasta este siglo, a vivir en Cháanaka, donde, como afirma Henry Bergson, los distintos momentos de su historia se van conteniendo unos a otros a lo largo de su tiempo y los coras siguen manifestándolo tanto en su geografía ritual como en su diversidad de costumbres religiosas.

---

[15] Schleiermacher, en J. Ries, *op. cit.,* p. 24.

[16] Jorge Vargas Maturana, "A propósito de la resistencia como propuesta teórica del estudio histórico", *Tiempo y Espacio,* núm. 28, Universidad del Bío-Bío, Chillán, 2012, p. 3.

Bibliografía

Bergson, Henri, *Introducción a la metafísica. La intuición filosófica,* México, Porrúa, 1973.

Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano,* Barcelona, Paidós Orientalia, 1998.

Geist, Ingrid (comp.), *Antropología del ritual (Víctor Turner),* México, Conaculta-INAH, 2002.

———, *Comunión y disensión: prácticas rituales en una aldea de Cuicateca,* Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, INAH, Fondo Estatal para la Cultura y las Artes, 1997.

Jay, Martin, *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal,* Buenos Aires, Paidós, 2009.

Jiménez Lecona, Angel (coord.), *Monografías sobre danza tradicional. Danza de Tlacololeros, Danza de la Urraca y Danza de Bárbaros,* material didáctico de la Escuela Nacional de Danza Folclórica, México, Conaculta, INBA, Programa de Apoyo y Fomento a la Educación Artística, 2002.

———, "Simbolismo, ritualidad y forma procesual: el ciclo ceremonial y ritual de los nayeris de Santa Teresa", tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2007.

———, *Intersticios. Filosofía, Arte, Religión*, año 22, núm. 47, julio-diciembre, México, Universidad Intercontinental, 2017.

Ries, Julien (coord.), *Tratado de antropología de lo sagrado. Vol. I Los orígenes del homo religiosus,* Madrid, Trotta, 1995.

Vargas Maturana, Jorge, "A propósito de la resistencia como propuesta teórica del estudio histórico", Tiempo y Espacio, núm. 28, Chillán, Universidad del Bío-Bío, 2012, pp. 7-22.

El ritual de la Danza de la luna, de tradición mexica: un refugio identitario para las mujeres de Ollintlahuimeztli, Teotihuacán, Estado de México

Diana Berenice Estrada Mata,
Escuela Nacional de Antropología e Historia

¿Y si la gran Tenochtitlan aún existiera?, ¿Cómo sería?, ¿Veríamos interminables canoas navegando sus canales, llevando flores y hierbas por todo el valle? Es cierto que de esa gran ciudad no queda mucho; sin embargo, para muchos grupos sociales de la actualidad, queda todo: la herencia de los ancestros que aún puede vislumbrarse si se entrecierran los ojos, pues todo lo que se vivía en ese entonces puede retomarse aquí y ahora.

Estos grupos que siguen la tradición prehispánica se llaman *mexicayotl* o mexicanidad; surgen con el objetivo de recuperar la tradición de los antiguos indígenas mexicas, sus costumbres y su religión,[1] confrontando y resistiendo a la desaparición de las tradiciones mesoamericanas. Asimismo, *mexicayotl* para muchos ha sido un refugio identitario, donde pertenecer es primordial. Existe también una lucha silenciosa contra los prejuicios sociales y culturales que se desprenden de la expresión de rituales complejos, encaminados a agradecer a las deidades prehispánicas y a los elementos de la naturaleza por sus bondades y bendiciones.

Esta tradición es conocida también como *camino rojo*; básicamente consiste en una travesía de lucha interior donde tú eres tu peor enemigo y todos son tu espejo. La sangre del costo del cambio evolutivo es la característica principal de dicho camino, donde literalmente los que lo deciden sangran al ofrendar su piel en la danza del sol,[2] para agradecer las bendiciones que se les han otorgado;

[1] Cuando un cierto número de cosas sagradas mantiene unas con otras relaciones de coordinación y de subordinación, de manera que forman un sistema con cierta unidad, pero que no entra en ningún otro sistema del mismo género, el conjunto de las creencias y de los ritos correspondientes constituye una religión. *Vid.* Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa,* México, Colofón ,1982, p. 44.

[2] Existe la danza del sol, de energía masculina; aunque inició como una danza para los hombres, actualmente las mujeres también pueden participar en ella. La danza está dedicada al sol; durante cuatro días se danza en un círculo sagrado con los pies descalzos; los hombres y mujeres que danzan se mantienen en un ayuno total

las danzantes ofrendan su sueño y ayuno en la Danza de la luna. Estas ofrendas se ven reflejadas en la apertura de caminos, solución de problemas y cambio del ser interior, a partir de la eliminación del ego como elemento que no permite crecer al individuo.

La Danza de la luna

En diferentes partes del mundo —sobre todo, en México, Colombia, Costa Rica, Canadá y Estados Unidos— la Danza de la luna ha cobrado auge, con el común denominador de compartir experiencias de, para y sobre mujeres; se trata de historias de vida que las han marcado para siempre, testimonios de felicidad y de sufrimiento. Compartir, crear, imaginar, planear, aprender y enseñar hacen de estos grupos un espacio de catarsis para sus integrantes, así como de reivindicación de lo femenino.

La expansión de estos espacios ha llegado a muchos rincones del planeta y a todo tipo de mujeres; terapeutas, sanadoras, mujeres de conocimiento o bien mujeres sensibilizadas para este camino se han interesado en cambiar sus vidas, sanarlas y compartir con el mundo sus ideas, además de aprender de otras mujeres; éste es el perfil de las que han decidido participar cada año en esta gran ceremonia. Las memorias compartidas de abuelas, madres e hijas se han encontrado entre mujeres y han tomado un sentido de pertenencia, identidad y refugio donde aterrizar los cambios en su cotidianidad que tanto anhelan, o bien implementar una resignificación de ser mujer en el siglo XXI.[3]

Sabemos que dentro de la dinámica de la ceremonia de la Danza de la luna es frecuente el uso de ciertos elementos simbólicos prehispánicos, que tienen un carácter sagrado[4] para las asistentes y los organizadores. Entre éstos, en-

---

de comida y bebida (excepto por algún té de hierbas que pueda dar el abuelo Guerrero en algunas ocasiones). Es importante ir bien preparados a esta danza para no desmayar. Al centro del círculo, siempre debe haber un árbol guardián, que cuida de todos día y noche. Se hace una ofrenda de piel; el danzante es colgado del árbol guardián sostenido únicamente con la piel de su pecho, perforado con dos puntas de madera que revientan la piel con la fuerza del peso del danzante; otra forma de ofrendar es perforando los brazos o bien la espalda con las puntas de madera. El o la danzante corre alrededor del círculo, arrastrando una cabeza de buey que se ata con una cuerda a la parte de su cuerpo elegida; los ejecutantes no paran de correr hasta que la piel se revienta. El danzante ofrenda su sangre y su dolor, así como su ayuno y cansancio.

[3] A pesar de que en México hay más espacios abiertos para las mujeres como en el ámbito laboral, el hogar y las instituciones sociales, aún existe la discriminación por sexo, es decir, por ser mujer. Esto se refleja en lo cotidiano, cuando muchos hombres aún llaman a las mujeres y muchas de éstas se autodenominan *el sexo débil*.

[4] "Hay, pues, un espacio sagrado y, por consiguiente, 'fuerte', significativo, y hay otros espacios no consagrados y, por consiguiente, sin estructura ni consistencia; en una palabra: amorfos. Más aún: para el hombre religioso

contramos la fuma de "la pipa sagrada", altares elaborados con flores, cuarzos, velas y copal, listones de colores que representan los rumbos del universo, cantos con tambor y sonaja y el uso de la copalera o sahumador (*popochcomitl,* en náhuatl), usada también por muchos pueblos indígenas actuales de México y Latinoamérica.

Existen grupos de Danza de luna por todo el mundo, guiados por diferentes abuelas. Algunos de los que se realizan en México son el Grupo de Danza de la luna del Calpulli Coacalco, el de la abuela[5] Tonalmitl en Jilotepec, el grupo de la abuela Margarita en Jalisco y el grupo de la abuela Malinalli en Teotihuacán, que es el que aborda este texto.

> La abuela Isabel Vega fue una de las pioneras de la danza de la luna y fue quién apoyó para que ésta floreciera, sin embargo, el crédito y reconocimiento se debe otorgar al Calpulli Coacalco, dirigido por el abuelo Francisco Jiménez Tlacaelel, pues fue él, junto con sus mujeres, el iniciador del movimiento restaurador de la mexicanidad, entre otros hermanos que ya están en el mundo de los espíritus y maestros universitarios que retomaron lo que ahora se le conoce como *mexicayotl.*[6]

El grupo llamado *Ollintlahuimeztli* ("movimiento de luz de luna") es uno de estos grupos de danzantes de luna, que cada año realiza esta ceremonia en Teotihuacán, cerca de las pirámides de la luna y del sol. Se dedica una danza, con cantos y fuma de pipa durante toda la noche, a la luna llena, responsable de muchos cambios en el planeta tierra y en los ciclos de la mujer, así como en sus estados de ánimo y en su creatividad. Aunque se le danza a la luna, no está dedicada exclusivamente a esta deidad —conocida como *Meztli*—, sino también se ofrenda a Ometeotl, Quetzalcóatl, Tezcatlipoca, Xipe Totec, Tonantzin, Huitzilopochtli, Mictlantecuhtli y Coyolxauqui.

La guía de este grupo de danza es la abuela Malinalli, que se encarga —junto con su dualidad conocido como *el abuelo Guerrero,* las abuelas de otros cír-

esta ausencia de homogeneidad espacial se traduce en la experiencia de una oposición entre el espacio sagrado, el único que es real, que existe realmente, y todo el resto, la extensión informe que le rodea". Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano,* Barcelona, Paidós Orientalia, 1998, p. 15.

[5] Los "abuelos" son las personas mayores que tienen más de diez años danzando y han dedicado su vida al camino rojo; por tal motivo, obtienen respeto de la comunidad, ya que son personas de sabiduría y conocimiento.

[6] Ma. Luisa Soto Suárez, *Danza de la luna,* Abuela Malinalli, s. d., 2012, p. 4.

culos que se han desprendido de Ollintlahuimeztli[7] y algunas "hermanas" de la tradición— a organizar toda la ceremonia donde se conjugan varios elementos importantes y complejos.

Para participar en la ceremonia de la Danza de la luna, hay ciertos requisitos; principalmente, es necesario tener una preparación previa de la mano de una madrina;[8] en un principio, ella es responsable de que las mujeres asistan bien informadas a la ceremonia, para llegar a la danza sabiendo de qué se trata y sin correr el riesgo de realizar alguna acción incorrecta hacia las deidades, los abuelos que organizan o bien hacia las hermanas asistentes.

Durante todo el año, se prepara el cuerpo y la mente para soportar y ofrendar la danza, ya que es un esfuerzo físico y energético muy grande; se purifica el cuerpo asistiendo al temazcal por lo menos una vez por semana; se evitan las carnes rojas un mes antes del evento, así como la comida chatarra y grasosa, la sal, el cigarro y el alcohol. Se toma mucha agua para que el cuerpo esté bien hidratado, y se evitan las relaciones sexuales quince días antes y quince días después de la danza. Es necesario pedir permiso a la abuela guía para danzar, entregándole una ofrenda de tabaco y copal, así como una carta de intenciones para que ella sepa por qué quiere danzar la mujer.[9] Se preparan también los cantos que se hacen en la danza; la danzante debe aprendérselos, pues son parte del rezo y mediante ellos y el humo del tabaco los rezos llegan al universo y son escuchados por las deidades.

También es importante informar a la abuela si la danzante pedirá la pipa sagrada de obsidiana en su primera danza,[10] para que la abuela mande a elaborarla. La pipa está hecha de obsidiana negra y al frente se graba el símbolo de Ollintlahuimeztli. El vástago por donde pasa el humo es elaborado por las danzantes. El símbolo del grupo que se graba en las pipas y se porta en los trajes simboliza el útero de la mujer, la pelvis y la luna; el color azul representa el

[7] Desde el punto de vista de la abuela Malinalli, es importante formar más grupos de danza de luna en México y el mundo, para difundir la palabra a todas las mujeres y hombres sensibilizados; por ello, cuando las mujeres están preparadas, después de nueve o diez años de danzar, se les recomienda crear su propio grupo, su propio círculo de danza. De Ollintlahuimeztli, se han desprendido varios y las abuelas de dichos grupos, en ocasiones vienen a apoyar a la abuela Malinalli.

[8] Es una mujer que invita a otras mujeres a ir a la danza; pero antes, las prepara enseñándoles el significado de todo el ritual, así como los reglamentos de la danza. Pueden ser madrinas sólo después de cuatro años de danza.

[9] Aunque las mujeres piden permiso a la abuela por medio de la ofrenda, ella no puede negar a ninguna mujer la danza, *el llamado,* pero sí puede exigirle que respete todos los requisitos y reglamentos.

[10] La abuela recomienda tomar el compromiso de la pipa hasta el segundo año de danza, para que primero vean de que se trata; sin embargo, muchas mujeres la piden desde el primer año.

líquido amniótico en el que se genera la vida. Dentro de esta jícara, se dibuja el *ollin*, donde se mueven las aguas internas de la mujer que buscan limpiarse con esta danza; *ollin* asemeja una cadena de ADN.

La mujer que acepta la pipa se compromete a fumarla cada luna llena —es decir, cada mes o bien cada que necesite pedir algo que la agobie mucho—, durante toda su vida. La pipa es una guardiana; literalmente contiene a un guardián que baja a integrarla cada que la danzante la fuma. Esta pipa mantiene una conexión con los ancestros, deidades y elementos de la naturaleza, elementos que efectivamente están vivos en la vida diaria. La fuma de la pipa durante la danza genera un rezo más fuerte, ya que se conjugan todas las energías en ese momento: la lunar, la de todas las mujeres fumando su pipa a la vez y la de las deidades que escuchan el rezo elevándose a través del tabaco. El "tener una pipa de obsidiana que se ha gestado en el vientre de la madre tierra, las conduce a reconectar nuevamente su energía ancestral con este tiempo actual, como una herramienta más para comunicarse con el mundo espiritual y a la vez unificarse como mujeres, conectarse con la fuerza creadora es el mismo, la intención es la misma".[11]

En la Danza de la luna únicamente pueden participar las mujeres. Para los hombres, existe la Danza del Sol o bien pueden ir juntos a la Danza Dual, de luna y de sol. Como preparación para estas fiestas, se lleva a cabo "la búsqueda de visión"[12] unos meses antes y en esta búsqueda participan también los hombres.

Durante cuatro noches, se danza[13] dentro de un círculo sagrado,[14] elaborado con el fin de proteger a las danzantes de cualquier posible mal, sea terrenal o de otras dimensiones; también funge como un portal de entrada hacia los cuatro rumbos del universo a los que se invoca en la ceremonia. Las mujeres acampan en sus tiendas de campaña en una zona especial; en otra parte del

---

[11] M. L. Soto Suárez, *op. cit.*, p. 14.

[12] Ritual donde participan hombres y mujeres que se preparan para sus respectivas danzas, ya sea de sol o de luna. Los visionarios suben a la montaña a pasar tiempo a solas con su pensamiento y sus visiones durante cuatro noches sin refugio ni alimento ni bebida alguna; sólo sus mentes, sus rezos y su árbol guardián.

[13] La danza no tiene pasos específicos ni coreografía ensayada; las mujeres se mueven al ritmo del tambor. Lo único que sí se planea son las figuras que hace la abuela con las largas filas de mujeres.

[14] El círculo es elaborado con palos de madera que se amarran entre sí y se fijan a la tierra para que no se caigan; a su vez, se atan listones intercalados de los colores de los rumbos y se anudan sobre el lazo que une los palos. Cada puerta de los rumbos se adorna con flores del color correspondiente al rumbo. El círculo mide aproximadamente veinte metros y todas las mujeres se acomodan dentro de su protección en forma de largas filas que giran al mismo tiempo.

campamento, se ubica a las danzantes que llevan a sus bebés y, en otra más, a las personas de apoyo[15] y a las Águilas de fuego.[16]

Sobre todo, se trata de un trabajo interior, de procurar el voto de silencio lo más posible y evitar el contacto físico con los hombres del campamento que apoyan cortando leña para las fogatas, calentando las piedras para los temazcales, haciendo la comida, lavando trastes, cuidando a los bebés, entre otras actividades, con el objetivo de que las danzantes puedan concentrarse y dedicarse a su rezo.

Antes de entrar al círculo y comenzar a danzar, es necesario purificarse en la casa de temazcal —único baño que tendrán durante estos días—, pues ahí el ser humano regresa al vientre de la madre tierra para sanar y limpiarse de todo mal; al salir está recuperado, sanado, renacido. En la actualidad, muchos pueblos indígenas y no indígenas lo realizan comúnmente, ya sea como casa sagrada de sanación o spa relajante aromático. En cualquiera de los dos casos, el temazcal purifica por medio del sudor que se genera al estar en contacto con altas temperaturas y con lo cual se expulsan las toxinas del cuerpo. Así, el temazcal se concibe como el espacio para sanar la mente y el cuerpo, donde el ser completo nace de nuevo después de salir del teotemazcal.

> Algunos abuelos de la tradición dijeron que era tiempo de regresar a la medicina del temazcal sagrado, ya no como baño terapéutico, que es lo que se conservó en México, sino [que] era tiempo de regresar al principio filosófico del teotemazcal. Cuando se entra a un teotemazcal en este tiempo, se abre la oportunidad de trabajar todas esas cosas que no sirven; como miedos, fobias, neuras, etc. Sobre todo, al invocarse el principio de la madre tierra, empiezan a reprogramarse frente a sus miedos y enfermedades, para volver a restructurar y sanar sus sistemas vitales, por eso se trabaja el concepto de *tlazolteotl,* la madre regeneradora dentro del temazcal como algo importante.[17]

[15] Las personas de apoyo son las mujeres y hombres que asisten a la danza para ayudar. Aunque no en todos los casos, la gran mayoría de quienes acuden son los esposos de las danzantes que van acompañándolas y participando activamente en la ceremonia. Es un requisito indispensable ser familiares, ya que deben ser personas respetuosas del rezo y estar familiarizados con el proceso ceremonial.

[16] Los *Águila de fuego* son hombres que se dedican a mantener el fuego encendido toda la noche. Muchos de ellos suelen ser danzantes de sol y, al igual que las danzantes de luna, también reciben su pipa de obsidiana, si es que aceptan el compromiso.

[17] M. L. Soto Suárez, *op. cit.,* pp. 21-22.

Durante el día, las mujeres duermen entre tres y cuatro horas; después, asisten a diferentes talleres que imparten las propias danzantes; porque la danza se trata de compartir y aprender, así como de sanar a través del rezo, de reconstruir a la mujer que ha estado desmembrada por tantos años de su vida.

Bajo el resplandor de la luna llena, se reúnen todas las mujeres vestidas con su traje blanco y azul, con sus coronas hechas de hierbas poderosas y protectoras como la salvia y gardenias. Guiadas por el sonido ensordecedor del tambor y los cantos que estremecen sus oídos, las danzantes siguen desde el fuego sagrado,[18] donde dan gracias por la luz, el calor y la fuerza, al humito del copal y a las cantoras que encabezan la caminata hasta el círculo sagrado. Al llegar, son sahumadas para entrar al círculo y acomodarse en el rumbo que les ha tocado danzar ese año.[19]

Ya acomodadas en su sitio, las danzantes se preparan para comenzar a bailar al llamado del *atecocolli* (caracol) y a que el tambor comience a tocar nuevamente, ya que hace una pausa al entrar y colocarse en el centro del círculo, donde todas puedan escucharlo. La danza comienza cuando la abuela da la indicación y, de acuerdo con su criterio, acomoda a las más de trescientas mujeres que han acudido al llamado.[20] Al danzar se elaboran figuras y mandalas que generan energía que cambia a las mujeres. "Mientras están ofrendando la danza, van construyendo formas o mandalas humanos, expresando los movimientos que tienen en la madre tierra, la geometría sagrada, invocando la fuerza de la luna, Quetzalcóatl, la jícara contenedora de los líquidos de la vida. Así se logra esta reconexión con los movimientos, el ensueño y la fuerza del autoconocimiento.[21]

Durante la danza, hay cuatro descansos cada noche; en ellos, las mujeres dormitan y otras, a las que les toca, fuman su pipa —se fuma por cada rumbo del universo—. Primero, se fuma el oriente, representado por el color amarillo

---

[18] El fuego representa el corazón de las danzantes; tiene que mantenerse encendido durante toda la noche, ya que no puede apagarse precisamente por ser su corazón. Los *Águila de fuego* se encargan de mantener viva la llama porque de ahí se nutre toda la ceremonia, tanto del fuego de los *popochcomitl,* como del calor que se da a las piedras para los temazcales.

[19] El rumbo que se danza es indicado por la abuela desde el primer día, al inscribirse todas las danzantes; no es intercambiable. Se pone una pulsera con el color que corresponde a cada mujer. Este rumbo se otorga de acuerdo con el cupo de cada uno de los rumbos para que haya un equilibrio en el número de danzantes en cada lugar. Las primeras en inscribirse suelen tener la oportunidad de elegir.

[20] El llamado es cuando una mujer de alguna forma llega a la danza, ya sea por "casualidades" de la vida —donde un evento te lleva a otro—, porque alguien la invito o porque algo la llamó a ese lugar ese día. De cualquier forma, todo estaba acomodado para que asistiera a la danza ese año.

[21] M. L. Soto Suárez, *op. cit.,* p. 19.

y que es el rumbo dedicado a Quetzalcóatl, a la sabiduría, la iluminación y el conocimiento. Le sigue, representado por el color blanco o negro, el rumbo del norte, el de los ancestros, donde vive Tezcatlipoca, el espejo humeante, y donde las danzantes se encuentran con su yo interno. Luego, avanzan al rumbo del poniente, al que corresponde el color rojo y se vincula con la mujer donde vive Xipe Totec, y se relaciona con la renovación. Después, al rumbo del sur, el del color azul, donde vive Huitzilopochtli, y es el lugar donde se trabaja la voluntad. Por último, se fuma a otros tres rumbos que no se incluyen en la danza, pero sí en los rezos: arriba, el rumbo de la jícara celeste, donde vive Ometeotl, que representa la dualidad del hombre y mujer; al rumbo de abajo, de la madre Tierra o madre Tonantzin; finalmente, al rumbo del corazón o Yólotl.

En primer lugar, las danzantes realizan sus rezos; a continuación, es indispensable compartir con las demás hasta terminar todo el tabaco que contiene la pipa. Cuando comienza a amanecer, las asistentes, que han estado toda la noche danzando, visualizando sus ensoñaciones y fumando su pipa para conectarse con las esencias, se preparan para recibir la luz del día; sobre todo, el calor del sol, que va calentando sus cuerpos poco a poco, eliminando el frío de la noche. Para terminar un día e iniciar otro nuevo, se entra al temazcal nuevamente para eliminar por completo el enfriamiento y cualquier energía externa que se haya absorbido durante la danza.

La relación con los pueblos de América del Norte

Se cree que la Danza de la luna buscó refugio durante la conquista española de México en tierras estadounidenses, en concreto, con las comunidades indígenas de lo que ahora se conoce como *Arizona*; en un tiempo, también perteneció a la corona española, luego a la nación mexicana y finalmente, a Estados Unidos.

No se sabe a ciencia cierta qué grupo resguardó la tradición durante esa época; pero en esa zona se asentaron los indígenas Tohono O'odham ("gente del desierto") o, como mejor se conocen, los indígenas *pápago* "(comedores de frijol", si bien ese término es rechazado por los mismos nativos), quienes se ubicaron al sur del territorio de Arizona y en el norte de Sonora, en México. También encontramos a los autodenominados *diné* ("hombre" o "pueblo"), mejor conocidos por los colonialistas como *apaches*; de este grupo, se desprenden los apaches chiricahua, los apaches mescaleros, los jicarilla, entre otros.

"A través de investigaciones etnológicas, se ha establecido la existencia de siete tribus, cada una compuesta por varios subgrupos o bandas: los chiricahuas, los jicarillas, los kiowa-apaches, los lipanes, los mescaleros, los navajos y los apaches occidentales. Algunos antropólogos clasifican a los cinco primeros como apaches orientales, mientras los navajos y los apaches occidentales forman dos grupos aparte."[22]

Del mismo modo, las tribus navajo se localizaban al norte de Arizona. Se piensa que en la cultura de alguno de estos pueblos se resguardó la tradición de la Danza de la luna y, muchos años después, regresó a México, no sin antes adquirir algunos elementos de dichas culturas, reflejados principalmente en ciertos cantos. "Sobre los navajos se ha realizado una extensa gama de trabajos de investigación. Debido a la fuerte influencia de rasgos materiales y esotéricos provenientes principalmente de los indios Pueblo y los hispanos de Nuevo México, constituyen una cultura independiente de la de los apaches."[23]

No fue sino hasta que las abuelas mexicanas tuvieron contacto con las de Estados Unidos —en específico, con una abuela de Arizona cuyo nombre se desconoce— que la tradición volvió a México y se inició nuevamente la Danza de la luna. Sobre este punto, comenta Soto: "En ese entonces se compartió con una abuela de Arizona el mensaje del altar de la luna que antiguamente había sido resguardado en aquel estado norteamericano y lo juntaron con la ceremonia de la danza de los espíritus. Después de esto, ella se reunió con sus mujeres y entre las cuales se encontraba la abuela Isabel y la abuela Jovita Embarcadero para iniciar la organización de la Danza de la luna."[24]

Por su parte la fundamentación de la danza de tradición mexica está relacionada con el Códice Borgia en el que aparece una ceremonia con mujeres danzando en círculo.

---

[22] Edward King Flagler, *Diné: la historia de los indios apaches,* Barcelona, Fundación Instituto de Estudios Norteamericanos, 2006, p. 9.

[23] *Idem.*

[24] M. L. Soto Suárez, *op. cit.,* p. 4.



Foto 1. Lámina 39 del Códice Borgia, en la que el grupo Ollintlahuimeztli fundamenta su Danza de luna.
Autora: María Luisa Soto Suárez, 2012.

"Este códice es una prueba palpable de que la Danza de la luna se realizaba en el antiguo México, al igual que las danzas de las mujeres recolectoras de la sal y las mujeres de medicina, parteras que sanaban con plantas. Es importante señalar que estas danzas fueron cortadas en el cambio que se dio con la nueva raza, la que surgió con el mestizaje al llegar la cultura española."[25]

Uno de los elementos sagrados que tienen en común los nativos norteamericanos con los practicantes de la mexicayotl y que es un rasgo primordial para la Danza de la luna es la fuma del tabaco. En todas las culturas del norte de América, existió este elemento sagrado, utilizado con fines medicinales y rituales. Cabe señalar que aun cuando no todas las comunidades de Arizona usaban la *pipa sagrada* o *pipa de la paz,* como la llamaron los "blancos", sí hay evidencia del uso de dicha planta, ya fuera envuelta en hojas de maíz o en alguna otra hoja.

Las comunidades norteamericanas que sí utilizaban la pipa o *calumet* daban un significado sagrado como instrumento de comunicación con las esencias, las deidades y los ancestros. Asimismo, otros pueblos —como los indígenas lakota de las tribus sioux, de quienes se retoma la danza del sol— utilizaban

[25] *Ibidem,* p. 6.

la pipa para comunicarse con los elementos de la naturaleza; de acuerdo con su mitología, la pipa fue traída por una mujer *wakan* (sagrada) que les mostró como hablar con los espíritus a través de este instrumento.

> Se dice que muchísimo tiempo atrás dos exploradores buscaban bisontes; y cuando llegaron a lo alto de un monte y miraron al norte, columbraron algo en lontananza, y cuando se acercó exclamaron: ¡Es una mujer! Y lo era. Entonces uno de ellos, un insensato tuvo malos pensamientos y los expresó; pero su compañero le dijo "es una mujer sagrada; aparta de ti los malos pensamientos"; cuando se aproximó aún más a ellos, vieron que llevaba un lindo vestido de ante blanco, que su melena era larguísima y estaba en el esplendor de la juventud y la belleza. Y ella sabía sus pensamientos y dijo con voz semejante a un canto: "no me conocéis, pero venid a mí si quieres llevar a cabo lo que meditáis". Y el insensato se adelantó; pero, al estar junto a ella descendió una nube blanca y los cubrió; y la joven hermosa surgió de la nube y cuando se disipó el vapor, el insensato se había convertido en esqueleto cubierto de gusanos. Entonces la mujer habló al prudente: "ve a tu casa y di a tu pueblo que he llegado y que se erigirá un enorme tipi para mí en el centro de la nación". Y el hombre, aterrado, corrió y anunció a la gente, la cual hizo al punto lo ordenado; y allí, en torno del tipi, guardó a la mujer sagrada [...] Entregó algo al jefe, y era una pipa con una cría de bisonte tallada en un lado para denotar la tierra que nos sostiene y alimenta, y con doce plumas de águila pendientes del cañón, símbolo del firmamento y de las doce lunas, y la sujetaba una hierba eternamente irrompible. "Mirad —dijo—. Con ella os multiplicaréis y seréis una nación excelente. Nada más que lo bueno saldrá de ella. Sólo las manos del virtuoso la atenderán y el malo ni siquiera la verá". Tornó a cantar y abandonó el tipi; y en tanto que el pueblo contemplaba la partida, apareció de pronto un bisonte que se alejó al galope, resoplando y no tardó en desaparecer.[26]

Estas culturas han estado unidas por mucho tiempo, cambiando y uniendo territorios a lo largo de la historia de la colonización, tanto en la filosofía como en sus elementos simbólicos, que confluyen en el ritual de la fuma de la pipa y del tabaco, donde se invoca a los elementos de la naturaleza, de manera más específica, a los rumbos del universo. Sus convergencias han resultado a su vez en préstamos culturales compartidos que actualmente pueden observarse en la Danza de la luna y la Danza del sol, vigentes en México y otras partes del mundo.

---

[26] John G. Neihardt, *Alce Negro habla,* Barcelona, Noguer, 1957, pp. 14-15.

La danza como un refugio identitario

La Danza de la luna es un conjunto de prácticas rituales[27] encaminadas principalmente a agradecer a las esencias[28] por la vida, la abundancia, la sabiduría, la salud y la voluntad para "ser lo que digo que soy". Las mujeres que pasan por este proceso de autotransformación encuentran en este espacio ceremonial un refugio espiritual, de hermandad, de conocimiento y de sabiduría donde recrearse y reinventarse completas, sanas e integradas. "Entonces, la danza de la luna lo que hace es regresarlas a su interno, para volver amarse y reconocer que han estado enfermas de dolor, de odio, que han tenido una programación de rechazo pleno de sus órganos reproductores. Y así en esa consciencia, se dan la oportunidad de empezar a sanar su pensamiento, perdonarse y perdonar todo lo que ha vivido históricamente como género para dejar de vivir con culpa o echarle la culpa a los demás."[29]

En este sentido, las mujeres que han trabajado por cambiar sus vidas llegan a la danza con muchas expectativas de encontrar la respuesta a todos sus problemas; sin embargo, lo que encuentran es trabajo interno y mujeres con historias que son su propio reflejo. Dentro de estas relaciones de reconocimiento y autorreconocimiento, las mujeres forman su identidad y, en este proceso de reconocer a la otra, se reconocen a sí mismas. "La identidad puede definirse como un proceso subjetivo frecuentemente autoflexible por el que los sujetos definen su diferencia de otros sujetos mediante la autoasignación de un repertorio de atributos culturales frecuentemente valorizados, relativamente estables en el tiempo. Este proceso de diferenciación tiene que ser reconocido por los demás sujetos."[30]

Cuando las asistentes pasan por todo el proceso ceremonial de la danza —llegan, arman su campamento, asisten a talleres donde crean y adquieren

---

[27] En este texto, las prácticas rituales son entendidas como un conjunto de ritos que implican la acción, es decir, la participación de todos los que integran la ceremonia. Asimismo, los ritos son una "práctica fuertemente pautada que se dirige a la sobrenaturaleza. Es una ceremonia compuesta casi siempre por elementos rituales heterogéneos que están encaminados a un fin preciso, lo que da a la ceremonia unidad, coherencia y generalmente, una secuencia ininterrumpida". Alfredo López Austin, "Los ritos de un juego de definiciones", *Arqueología Mexicana. Ritos del México prehispánico,* vol. 6., núm. 34, México, 1998, p. 15.

[28] Las esencias se refieren a todos los elementos de la naturaleza invocados durante la ceremonia de la danza de la luna.

[29] M. L. Soto Suárez, *op. cit.,* p. 7.

[30] Cfr. Gilberto Giménez Montiel, Conferencia magistral: "como analizar la identidad nacional: una propuesta", 2008 [en línea], https://www.youtube.com/watch?v=s4puaxnonkg

conocimiento, entran al temazcal donde renacen juntas, danzan por sus rezos y fuman su pipa para invocar a las deidades—, generan una red integradora que va creando una identidad con objetivos, ideología y sentimientos compartidos, lo cual les da pertenencia grupal y cultural de la mexicanidad y del círculo de Danza de luna.

> Toda identidad pretende apoyarse en una serie de criterios, marcas o rasgos distintivos que permiten afirmar la diferencia y acentuar los contrastes. Los más decisivos, sobre todo tratándose de identidades ya instituidas, son aquellos que se vinculan de algún modo con la problemática de los orígenes (mito fundador, lazos de sangre, antepasados comunes, gestas libertarias, "madre patria", suelo natal, tradición o pasado común, etcétera). Pero al lado de estos, pueden desempeñar también un papel importante otros rasgos distintivos estables como el lenguaje, el sociolecto, la religión, el estilo de vida, los modelos de comportamiento, la división del trabajo entre los sexos, una lucha o reivindicación común, entre otros."[31]

De esta manera entendemos que la Danza de la luna es un espacio que ofrece a las mujeres que comparten una identidad[32] un refugio donde sanar el alma y el cuerpo, pero también para rememorar a los antepasados comunes.

Conclusión

En este texto pudimos adentrarnos en el ritual de la danza de la luna, ritual inmerso en la cultura de la mexicanidad donde sus elementos simbólicos recrean a la cultura prehispánica mexica, dándole continuidad y compartiendo la memoria histórica que los une como grupo y colectividad, generando a su vez, un espacio común donde las mujeres han podido reconocerse en otras mujeres. Los préstamos culturales con los indígenas norteamericanos han sido de influencia notable en las actuales prácticas rituales de los círculos de danza de luna, así

[31] G. Giménez Montiel, *Teoría y análisis de la cultura,* vol. I, México, Conaculta, Icocult, 2005, p. 91.

[32] "Si dejamos de lado el plano individual y nos situamos de entrada en el de los grupos y las colectividades, podemos definirla provisoriamente como la (auto y hetero) percepción colectiva de un "nosotros" relativamente homogéneo y estabilizado en el tiempo (*in-group*), por oposición a "los otros" (*out-group*), en función del (auto y hetero) reconocimiento de caracteres, marcas y rasgos compartidos (que funcionan también como signos o emblemas), así como de una memoria colectiva común." G. Giménez Montiel, *Teoría y análisis de la cultura,* p. 90.

mismo, por la memoria colectiva[33] que se mantiene en el mito de origen donde la fuma del tabaco en la pipa sagrada es un elemento central.

La importancia de ser parte de un grupo y de sentirse integrado en una comunidad, es vital para el ser humano, compartir características culturales similares siempre es el resultado de un proceso identitario que se genera a partir de las relaciones sociales entre individuos. En este sentido, la danza de la luna es el espacio donde estas relaciones se suceden cada año, creando un entramado simbólico en cada ritual, uniendo a las mujeres y estableciendo lazos irrompibles. De la misma manera, la danza como grupo ha fungido como un refugio de la tradición y de la memoria colectiva, que ha buscado siempre resistir el paso del tiempo y a su vez, ha logrado adaptarse a los cambios que han sufrido los rituales sagrados de los ancestros en común.

[33] "La memoria colectiva se encuentra materializada en las instituciones sociales, en el espacio-tiempo de la comunidad y, en estrecha relación con éste, en la gestualidad festiva y ritual. Existen instituciones, espacios, tiempos y gestos de la memoria." *Ibidem,* p. 105.

Bibliografía

Durkheim, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa,* México, Colofón ,1982.

Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano,* Barcelona, Paidós Orientalia, 1998.

Epes Brown, Joseph, *La pipa sagrada: los siete ritos secretos de los indios sioux. Relatos por Alce Negro*, Madrid, Miraguano, 2002.

Flagler, Edward King, *Diné: la historia de los indios apaches,* Barcelona, Fundación Instituto de Estudios Norteamericanos, 2006.

Giménez Montiel, Gilberto, Conferencia magistral: "como analizar la identidad nacional: una propuesta", 2008 [en línea], https://www.youtube.com/watch?v=s4puaxnonkg*Teoría y análisis de la cultura*, vol. I, México, Conaculta, Icocult, 2005.

López Austin, Alfredo, "Los ritos de un juego de definiciones", *Arqueología Mexicana. Ritos del México prehispánico,* vol. 6., núm. 34, México, 1998.

Neihardt, John G., *Alce Negro habla,* Barcelona, Noguer, 1957.

Soto Suárez, Ma. Luisa, *Danza de la luna,* s. d., Abuela Malinalli, 2012.

Círculo de Mujeres: espiritualidad y resistencia

Marisol Vargas Flores,
Escuela Nacional de Antropología e Historia

Al otro lado de Dios,
están las mujeres labrando
diosas de piedra.

La forma de experimentar lo divino, de relacionarnos con ello —o incluso de nombrarlo—, revela un orden y sentido del mundo. Señala el lugar que ocupamos como seres humanos frente al universo sacro, otorgándonos una misión o sentido de vida respecto a lo que hay que ofrecer a la divinidad y, al mismo tiempo, determina las bases éticas, morales y normas de acción que regirán la práctica colectiva. De esta forma, creencias religiosas y vida social quedan inexorablemente unidas, construyendo un camino intermitente entre subjetividad y objetividad: devoción individual y organización colectiva para el sistema ceremonial.

Uno de los fines de la práctica religiosa es la espiritualidad, elemento propio de la subjetividad, ya que "se trata de un contacto directo con lo sagrado que se busca para satisfacer la necesidad de trascendencia".[1] En este desarrollo espiritual, "siendo un encuentro personal con el Señor (Dios), se integra mucho lo corpóreo, lo sensible, lo simbólico, y las necesidades más concretas de las personas".[2]

Dichas características están presentes en los Círculos de Mujeres, un espacio definido preponderantemente como "lugar para el encuentro y crecimiento espiritual". Más adelante, describiré ampliamente los Círculos; por el momento, sólo quiero apuntar hacia la dificultad de clasificarlos dentro de alguna de

[1] Ayala, cit. por Ramiro Gómez Arzapalo, "Introducción. Perfilando discusiones sinceras para heridas abiertas: la religiosidad popular *ad intra y ad extra* de la Iglesia", en R. Gómez (coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la religiosidad popular*, México, Universidad Intercontinental, 2017, p. 23.

[2] V Reunión de la Celam, en *ibidem*, p. 12.

las categorías de análisis religioso, pues, si bien presentan tintes de religiosidad popular, no están considerados como una religión, a la vez que uno de sus objetivos principales es el "trabajo espiritual". De esta forma, surge la pregunta: ¿podemos hablar de prácticas espirituales cuando éstas no se adscriben a religión alguna? En otras palabras, ¿podemos separar espíritu de religión? Afirma François Houtart que "la espiritualidad no es el hecho de ser 'virtuoso de lo sagrado' [...] sino que es sinónimo de vida, de sentido global de la existencia con compromiso, con praxis [...] existen muchas tradiciones diferentes en la espiritualidad, y hoy ésta no significa necesariamente hablar de Dios, sino establecer un debate a fondo sobre la manera de vivir y de pensar [...] la espiritualidad es sentido, reflexión y praxis".[3]

Las palabras de Houtart nos recuerdan la transformación de los conceptos que se ajustan al paso del tiempo y los cambios históricos. Algunos aspectos desaparecerán, otros permanecerán latentes o saldrán a relucir en cierto momento sin que esto implique una contradicción necesariamente. Así, por ejemplo, "sentido, reflexión y praxis" puede ser la leyenda de entrada a cada sesión circular; sin embargo, esta misión sólo será posible a partir de una conexión con lo sagrado. En este caso, lo sagrado no está representado en una figura externa e inalcanzable, sino que está ligado, en primera instancia, con una conciencia profunda e interna del individuo, con un sentimiento de mismidad al tiempo que integración con el Todo (llámese Universo, Naturaleza, Energía creadora, Dios, o Diosa).

Hoy somos testigos de una gran diversidad religiosa expresada tanto en instituciones como en la fe des-institucionalizada, doctrinas, formas de concebir el mundo, de concebir la divinidad y sobre todo de experimentarla. Al parecer, estamos pasando de la narración de Dios a la vivencia de lo divino; esto sólo es posible desde lo sensorial y emotivo, de manera que los portadores de la fe son los gestores de su propio alivio espiritual, gracias a la apropiación y re-elaboración de símbolos, rituales y técnicas muy diversas de sanación que dan lugar a un particular sistema de sentido.

Nos dice Carlos Rodrigues:

---

[3] F. Houtart, "Religiones y humanismo en el siglo XXI", en F. Houtart (coord.), *Religiones: sus conceptos fundamentales*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002, p. 238.

> La virtud, la verdad y el poder simbólico del factor religioso pueden ser acumulativos. Esto es: cada sujeto religioso no necesariamente confesante y, principalmente, nunca un fiel exclusivo o sectario, puede y debe realizar sus propios recortes de creencias y crear y recrear [...] a su propia lógica de la fe; su propio imaginario de la creencia es su propio código de la virtud. Un sistema personalmente holístico y componencial, cuya combinación efímera y adaptada a los momentos de la vida cotidiana, la huella de la biografía y de la identidad es, finalmente, a la lógica de cada necesidad individual o relacional, atribuyen justamente el poder personal de la religión y sus análogas, desde la astrología hasta el psicoanálisis, pasando por la homeopatía, la hermenéutica, el holismo antropológico y el ambientalismo militante.[4]

Los Círculos de Mujeres son un ejemplo de estas formas *sui generis* de religiosidad que se alimentan de diversas tradiciones y símbolos para satisfacer necesidades del espíritu.[5] En el presente escrito, veremos cuál es la propuesta de espiritualidad desde los Círculos y cómo, desde sus orígenes en la llamada *segunda ola feminista* (origen desconocido para varias de las adeptas), esta idea de espiritualidad femenina estuvo ligada a un proceso de resistencia cultural promovido por las mujeres ante el sistema hegemónico patriarcal. ¿En que ha devenido este proyecto actualmente? ¿Siguen siendo los Círculos de Mujeres un referente de resistencia?

Qué son los Círculos de Mujeres

La búsqueda en la *web* comprueba la existencia actual de Círculos de Mujeres en países como España, Holanda, Alemania, Noruega, Estados Unidos, Colombia, Chile, Perú, Bolivia, Argentina y México. Cada círculo desarrolla dinámicas propias; las diferencias dependen del bagaje cultural que tenga cada guía y de las necesidades que planteen las asistentes.[6] Cabe destacar, sobre es-

---

[4] C. Rodrigues Brandao, "El yo místico: tradición e innovación entre sistemas de sentido en Brasil", en I. Geist (comp.), *Procesos de escenificación y contextos rituales,* México, Universidad Iberoamericana-Plaza y Valdés, 1996, p. 34.

[5] Se hacen presentes en el discurso y en rituales, elementos de la filosofía hindú (chacras, mandalas, mantras), la filosofía celta (calendario solar y lunar, panteísmo), "el Camino Rojo" (conjuga elementos de la cosmovisión mexica y nativa norteamericana), tradiciones mayas (ceremonia de cacao), andinas (uso de ayahuasca y otras plantas sagradas), entre otras.

[6] Por cuestiones de extensión, sólo mencionaré las distintas modalidades de Círculos que se realizan: Círculo terapéutico, Círculo de meditación, Círculo ceremonial, Danzas circulares, Carpas rojas, Círculos de luna, Círculos de acompañamiento. Para más información, el lector puede revisar el material audiovisual que se encuentra en internet, sugerido en la bibliografía.

tos espacios, una propuesta de vida ritual para las sociedades urbanas contemporáneas (contexto en que se desarrollan), específicamente para las mujeres del sector medio. Los círculos se conforman, principalmente, por mujeres profesionistas de un amplio rango de edad (15 a 70 años) y de distintas procedencias. No existe una relación entre ellas previa al círculo, a excepción de las que llegan por invitación de alguna amiga o familiar.

Básicamente, se trata de reuniones entre mujeres, que se realizan generalmente una vez al mes (cuando hay luna llena o luna nueva). Durante estos encuentros, las asistentes se acomodan en círculo, alrededor de un altar confeccionado por ellas mismas.[7] La forma circular remite a una ruptura de jerarquías y propone un principio de horizontalidad e igualdad: todas las mujeres presentes son iguales, sin importar actividad, procedencia socioeconómica, o su historia en la vida cotidiana fuera del círculo. Un círculo también representa un flujo constante de energía; es símbolo de unidad, de contención y, finalmente, su redondez recuerda a la anatomía femenina: senos, cadera y vientre, se dice entonces que un círculo es femenino.

En estos espacios, las mujeres buscan sanarse emocionalmente y fortalecerse moralmente a partir del intercambio de saberes colectivos y de una conexión espiritual cuyo conducto es el propio cuerpo.[8] Para lograr su cometido, los círculos se valen de diversas prácticas de relajación y expresión: talleres temáticos, masajes, movimientos de yoga, meditación, cantos, danzas, y hasta dibujo. Todas ellas, encaminadas hacia la interiorización consciente, hacia el encuentro con una misma. Son tres niveles de identidad las que se revelan en este tipo de prácticas:

---

[7] Una característica de estos altares es el eclecticismo religioso al que aluden. Podemos encontrar imágenes de dioses o santos (hindúes, budistas, mesoamericanos, católicos) acompañadas de “objetos de poder” o “amuletos” personales de las participantes. Independientemente de dichos componentes, la base del altar es la representación de los cuatro elementos de la naturaleza, ligados a uno de los puntos cardinales: al Norte, el elemento tierra; al Sur, el fuego; al Oeste, el agua, considerada símbolo de la fertilidad y de lo femenino; y al Este, se ubica el aire, elemento masculino. Hay un quinto elemento: el éter, ligado al Centro, Cénit y Nadir.

[8] Sobre la relación cuerpo-espíritu, Carlos Rodrigues cita el trabajo de Luis Eduardo Soares quien “recupera y acentúa dos categorías émicas que, muy usadas también en sistemas religiosos considerados populares, son el propio núcleo del *misticismo ecológico* fundado sobre la tríada cuerpo-espíritu-naturaleza. Se trata de los principios conjugados como la *energía* —que en todo y a través de todo fluye y que fluyendo hace fluir no sólo la fuerza cósmica o individualizada del todo, sino el propio sentido de todo, que es: fluir, unir, trascender— y el *trabajo* —“el empeño espiritual— más o menos asociado al cuidado directo del cuerpo —realizado según disciplinas más o menos ritualizadas”. C. Rodrigues Brandao, *op. cit.*, p. 35.

1. Individual: la mujer reconoce y experimenta los tres componentes del ser: cuerpo-mente-espíritu.
2. Colectiva: la mujer se adscribe a un grupo social que es el propio Círculo y, a la vez, se sabe parte de un grupo mayor que es todo el género femenino, comprometiéndose a ejercer la sororidad.
3. Mística o sagrada: la mujer es parte integral de la Naturaleza y el Universo, ambos sacralizados; por lo tanto, la mujer es también un ser divino o, en palabras de Angie Simonis:[9] "la mujer humana simbólicamente divina".

Los Círculos no pertenecen a ninguna institución religiosa. Se dice que a ellos se acude para sanar y aprender, pero no se trata de una enseñanza con fines dogmáticos o adoctrinantes. Cuando se alude a lo sagrado, se habla más de una totalidad que de una deidad en específico: Universo, Energía de creación, Fuerza de vida, Madre Tierra (si acaso, se llega a nombrar a Pachamama). El elemento central son las mujeres, puesto que, al honrarse ellas mismas, se reverencia al Universo entero. ¿Por qué las mujeres? Comenta una de las organizadoras de Círculos: "la energía femenina es conexión con la divinidad, con el cuerpo y con la tierra. La mujer es un canal de conexión terrenal con lo divino, algo que la energía masculina no tiene [...] El hombre es más una energía de acción, pero no es tan espiritual."[10]

Detengámonos un poco en qué consiste esta visión energética de la vida. Aclara Atenea Domínguez: "desde la filosofía oriental, tenemos un campo eléctrico que se compone de tres fuerzas: el polo negativo (femenino), el polo positivo (masculino) y el polo neutro. Esas tres fuerzas energéticas están conectadas con una frecuencia mucho mayor del universo, y es lo que nos hace ser. A esa fuerza es a la que muchos le pueden llamar dios, o divinidad, o campo cero –desde la Física cuántica-, hay muchos nombres para referirlo."[11]

El punto de partida es una concepción dual o binaria del ser humano. Tanto en hombres como en mujeres, están presentes los polos energéticos negativo y positivo que, idealmente, deben mantenerse en equilibrio para alcanzar un bienestar individual y colectivo, físico, emocional, social y natural. Uno de

[9] A. S. Simonis Sampedro, "La Diosa: un discurso en torno al poder de las mujeres", tesis de doctorado, Comunidad Valenciana, Universidad de Alicante, 2012.
[10] Entrevista a Marlene Santos, guía de ceremonia de cacao, noviembre de 2018.
[11] Entrevista a Atenea Domínguez, guía de Círculos de Mujeres, febrero de 2018.

los objetivos de los círculos, precisamente, consiste en recuperar el equilibrio, pues se considera que el mundo actual (en constante destrucción ambiental y social) está —y ha permanecido por mucho tiempo— polarizado hacia el lado masculino. Incluso algunas de las mujeres que acuden, refieren sentirse muy "masculinizadas" en su personalidad. Se trata, entonces, de conocer, reconocer y activar la energía femenina ligada, como refería Marlene Santos, a la espiritualidad.

Podemos decir que la espiritualidad se vive desde la más profunda individualidad: es la unión de una con el Todo. Precisa de una reflexión del proceso de vida para ir cerrando ciclos y heridas emocionales que lastiman el alma y desequilibran la energía y, aunque se trata de una reflexión individual, es acompañada por el mismo círculo. En el Círculo se comparte la palabra: las historias de vida de cada mujer que van encontrando eco y espejo en las historias de las otras. De esta forma, al "socializar" las experiencias, las mujeres se sienten apoyadas (valoradas, queridas) y fortalecidas.

La vía del autoconocimiento abarca, además de la palabra (mente), todas las formas posibles de expresión —incluso el silencio—; requiere una exploración de los sentidos, porque somos cuerpo y, por supuesto, también una experimentación del alma (espíritu): "cuando uno se conecta y se devela a sí mismo, conectas con tu ser superior interno, y estás conectando con la fuente divina de creación".[12]

La espiritualidad zigzaguea entre lo personal-terrenal y lo divino: "Para mí, la espiritualidad es entrar en un profundo contacto conmigo misma. Entrar en este espacio interno donde me permito reconocerme: mirarme, reconocer mis dones, mis herramientas de vida y mi forma de ver al otro".[13]

"La espiritualidad es reconocerte a ti misma en tu proceso sagrado de vida. Y, una vez que te puedes reconocer como algo sagrado, puedes reconocer la sacralidad en los demás. Puedes saber que no es sólo este cuerpo, sino que viene espíritu y viene alma. Y tu espíritu está conectado al de todos los demás, somos un colectivo. Ese espíritu, finalmente, se va conectando a niveles superiores: puedes decirle Dios, Jehová, Universo… pero todo es una energía que pone un equilibrio a la existencia."[14]

---

[12] *Idem*.

[13] Entrevista a Ivonne Sánchez, asistente a Círculos y guía de meditación, septiembre de 2018.

[14] Entrevista realizada a Marlene Santos, guía de ceremonia de cacao, noviembre de 2018.

Este trabajo espiritual conlleva una ritualidad corporalizada. El cuerpo mismo es un templo que, a manera de microcosmos, se constituye por los cuatro elementos de la naturaleza. Además, cuenta con centros de energía punzantes que le permiten la conexión con el macrocosmos. Es un cuerpo divino, porque es parte integral del universo; su bendición es la energía renovada que recibe o intercambia con los elementos de la naturaleza (especialmente, de la luna, el agua y la tierra). Para ejemplificar, describiré una sesión de "danzas sagradas" o "energéticas" realizada durante uno de los Círculos a los que asistí durante 2017; éstas permiten ubicar los tres principales centros de energía femenina:

La primera danza corresponde al segundo chacra cuyo nombre es *Swadhistana* y se ubica en el bajo vientre o útero. Tras una meditación previa que permite la interiorización y la visualización de dicho punto como un espacio acuático —una fuente que emana agua pura y cristalina—, las mujeres comienzan a soltar el cuerpo al ritmo de una música "sensual". La atención está puesta en el vientre, así que deben realizarse movimientos pélvicos y de caderas, al tiempo que se visualiza al agua —energía—, recorriendo todo el cuerpo. Los movimientos se acompañan de una inhalación intencionada también hacia el útero y una exhalación que emita el sonido placentero de la respiración. Evidentemente, éste es el centro de la sexualidad, pero más importante aún: es el centro de la energía sagrada, de la energía de vida en un doble sentido: de fertilidad y reproducción, al igual que potencia creativa (desear, planear, hacer).

En la segunda danza, se trabaja con el cuarto chacra, nombrado *Anahata* y ubicado en el corazón. Este centro guía todo lo relacionado con la sanación, la confianza, la armonía, la belleza, la sutileza, y la aceptación. Se baila siguiendo un ritmo dulce. El objetivo es despertar el amor que somos capaces de dar hacia otros, pero sobre todo hacia una misma: la mujer deja de ser para los demás y comienza a ser para sí. Por otro lado, el sentimiento de alegría y armonía que evoca dicha danza señala el momento propicio para entablar una comunicación con lo divino (figura abstracta a quien cada participante da forma desde su propia concepción del mundo) a través de una oración o pensamiento.

La última danza centra su atención en el quinto chacra que se encuentra en la garganta y la tiroides y que responde al nombre de *Vishudha*. Éste es el centro de la expresividad, la comunicación y la liviandad, alude claramente a la libertad. En esta danza, se siguen ritmos alegres y se buscan movimientos innovadores, con la libertad y jugueteo de un niño. Se invita nuevamente a las mujeres a crear, a ser liberándose de juicios y a expresar su individualidad.

Encuentro en las danzas sagradas una propuesta de reconfiguración axiológica que coloca a las mujeres en una posición activa respecto a lo divino y lo social. Al dotarla de sacralidad por sus cualidades fisiológicas, emotivas y sanadoras, hay una nueva significación de los estereotipos que han estado ligados tradicionalmente a "lo femenino", tales como la sensualidad, el amor, y la rectitud. En este ritual, la palabra es muy importante para la eficacia. Al tiempo que las mujeres bailan, la guía emite sentencias que recuerdan las capacidades de las mujeres. Si la idea de lo femenino se ha construido a partir de discursos punitivos, prohibitivos y de odio, entonces es posible reconstruirnos a partir de palabras amorosas que promuevan la liberación.

El cuerpo femenino es un cuerpo cautivo en la normatividad moral y social. Es un cuerpo vivido, generalmente, para los demás. Acá, de lo que se trata es de vivirlo para una misma, lo cual implica reconocerlo, sentirlo y habitarlo; en esto consiste la sanación, en una toma de conciencia y activación de las "energías femeninas": placer, creatividad, emoción y expresividad.

Al analizar estas prácticas ritualizadas, un concepto abstracto, como resulta ser el de "energía", se va traduciendo en valores, derechos, formas de ser y actuar que invitan a la libertad y el goce de las mujeres… ¿de dónde proviene este discurso? Menciona Silvia Elizalde: "en los círculos de mujeres se maneja todo un lenguaje de empoderamiento, donde se nombra al sexismo y al patriarcado como las construcciones culturales e ideológicas, opresivas que son".[15]

El origen

Al plantear el origen de los Círculos, generalmente nos remiten al antecedente más cercano que son las Carpas Rojas,[16] iniciadas en Estados Unidos a partir de 2005; sin embargo, los Círculos tienen una presencia anterior. Hay un símbolo central dentro de este sistema de sentido, que es "la Diosa" o "lo divino o sagra-

[15] Elizalde, cit. por M. Carbajal, "Los círculos de mujeres", 25 septiembre, 2016, *Página 12* [en línea], https://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-310216-2016-09-25.html

[16] En las Carpas Rojas los temas centrales son la menstruación y la sexualidad. Se trata de romper con el tabú de la sangre y de resignificarla como algo sagrado al ser un flujo vital y parte de la esencia de cada mujer. Éstas surgen a raíz de una novela escrita por Anita Diamant, quien retoma la idea de las cabañas menstruales como lugar de encuentro para las mujeres. Si bien, la novela es de ficción, dichas cabañas tienen un antecedente real en algunas culturas africanas (con una connotación más negativa a la que sugiere la Carpa Roja) y en pueblos nativo-norteamericanos, donde reciben el nombre de "tipis lunares". Entrevista a Minerva Domínguez, guía de Carpa Roja, noviembre del 2018.

do femenino" y que nos conduce hasta el movimiento feminista de los sesenta y los setenta desarrollado en Estados Unidos. Se trata de un origen desconocido o, por lo menos, no tan divulgado entre los Círculos de la Ciudad de México.

¿Qué pasaría si en lugar de *Dios*, dijéramos *Diosa*, en femenino? La obra de Blanca Solares[17] nos recuerda que existen evidencias arqueológicas (se reconoce, sobre todo, el trabajo de María Gimbutas) que revelan un culto religioso primigenio a diosas (telúricas, lunares y acuáticas) desde la Era Paleolítica y Neolítica en diferentes continentes. Fue a partir de la imagen de esta diosa que se otorgaron los primeros significados a la vida en la historia de la humanidad. Podríamos decir que la primera concepción del mundo, así como los símbolos que la acompañaron fueron femeninos. Solares cita la reflexión de Gimbutas: "es una religión presidida por una gran deidad materna que luego se verá desplazada con la llegada a Europa de las primeras migraciones de gentes orientales de habla indoeuropea, que imponen un orden patriarcal con una divinidad masculina y uránica".[18]

"El poder masculino proviene de una ideología arraigada en la tradición y la religión monoteísta. Una religión que establece la existencia de un dios cuyo atributo esencial es ser todopoderoso: arrasa ciudades, atrae plagas, divide los mares, inunda el planeta, está en todas partes y todo lo ve."[19] El predominio patriarcal omitió y enterró el antiguo culto a la Diosa, pisoteando los valores de esta feminidad telúrica que nos vinculaba a una relación armónica y recíproca con la naturaleza. En oposición a la fuerza destructiva que sugiere Simonis sobre las religiones patriarcales, nos dice que "la función más sobresaliente de la Diosa es su capacidad de creación, con lo que el fin de lo Divino Femenino es crear".[20]

Entre 1967 y 1975, la corriente feminista radical estadounidense abre a discusión la dimensión psicológica de la opresión femenina. Esta importante premisa generará propuestas representadas por dos nuevos grupos o corrientes dentro del movimiento:

> Feminismo de la diferencia: Cambiar el orden simbólico comenzando por el propio ente creador del mundo, por lo tanto, cambiar el discurso religioso

[17] Blanca Solares, Madre terrible. La Diosa en la religión del México Antiguo, Barcelona, Anthropos-Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.

[18] *Ibidem,* p. 32.

[19] A. S. Simonis Sampedro, *op. cit.,* p. 18.

[20] A. S. Simonis Sampedro, "Introducción", *Feminismo/s,* núm. 20, 2012a, p. 11 [en línea].

> que lo configura a partir de una deconstrucción y reelaboración de los mitos que conforman la psique humana. Buscar los arquetipos originales sobre la feminidad que permitan a las mujeres liberarse de la dominación simbólica. La Diosa como emblema de poder para las mujeres en general, y como fuente de autoconocimiento y fomento de la estima individual para las seguidoras de la psicología arquetípica jungiana.[21]

La segunda propuesta declara:

> Feminismo cultural: La liberación de las mujeres a través del desarrollo y preservación de una contracultura femenina, la que defiende la exaltación del "principio femenino", la consagración de los "valores femeninos" y la denigración de los valores masculinos [...] Lo fundamental del éxito de sus propuestas se debe a su promesa de unificar a todas las mujeres por medio de la acentuación de sus semejanzas.[22]

Bajo esta búsqueda de reconfiguración simbólica y replanteamiento de la identidad femenina, el movimiento feminista tomó como bandera y promovió —dentro de sus "círculos de autoconciencia"— una "espiritualidad femenina". En respuesta, también, a la necesidad de practicar la religión o espiritualidad fuera de instituciones "patriarcales, misóginas y androcéntricas", como ellas las calificaban.

Es de suma relevancia conocer este antecedente, pues permite dimensionar los Círculos de Mujeres como herederos de un movimiento de resistencia donde, por supuesto, se hacen presentes las relaciones de poder: las mujeres como grupo social históricamente sometido[23] ante la ideología hegemónica del sistema patriarcal. Dentro de los círculos, las mujeres se despojan de todo lo que la voz social les ha dicho que deben ser, para descubrir lo que realmente son, o abrirse a la posibilidad de re-crearse, de reconocerse como seres cíclicos y cambiantes, lo que se traduce en sujetos sociales actuantes y dinámicos.

Afirma María Elena Padrón: "La resistencia supone el rechazo de determinadas prácticas y la creatividad de los pueblos para reproducir y crear formas socioculturales propias, como estrategias de acción que pugnan por un proyec-

[21] *Ibidem,* pp. 30-31.

[22] Osborne, cit. por A. S. Simonis, "Introducción" ..., p. 32.

[23] La principal forma de dominación o sometimiento ha sido la violencia. Entre las historias de vida que se comparten en los círculos, las guías entrevistadas refirieron que hay "mucho dolor entre las mujeres", derivado de "agresiones físicas, emocionales y sexuales por parte de hombres, pero también de otras mujeres".

to identitario propio. La organización comunitaria y la autonomía son factores centrales para construir estrategias que den respuesta a las distintas formas de dominación".[24]

La organización comunitaria puede ser a gran escala, como el mismo movimiento feminista, hasta los pequeños colectivos que se conforman en cada Círculo y que promueven un nuevo orden de vida o cosmovisión en la cual las mujeres son valiosas, respetadas, sororas, amadas y creadoras. El ámbito de "lo femenino" es deconstruido y vuelto a plantear desde la experiencia corporal, emocional e intelectual de las propias féminas.

Creo que los Círculos han tomado fuerza propia y, a pesar de que siguen funcionando como estrategia para combatir la cultura patriarcal en que nos desarrollamos a tropezones, no es ése su objetivo principal. Digamos que el discurso espiritual ha invisibilizado al discurso político original; ¿o será que éste ya está interiorizado en las nuevas generaciones y vemos con naturalidad el cuestionamiento a los roles de género, a la violencia contra las mujeres y todos los males que nos aquejan fruto de la cultura machista? En los círculos actuales, al menos los que yo he presenciado, no se menciona la palabra *poder*; en cambio, se reiteran palabras como *energía*, *intención*, *gratitud*, *sanación*, *amor*. Me atrevería a decir que este último es el centro del discurso espiritual.

Aunque ni organizadoras ni asistentes se consideran partidarias de alguna corriente feminista, creo que sus propuestas bien pueden sumarse a la lucha por la equidad entre géneros y que los Círculos de Mujeres tienen mucho que aportar en la actualidad. Ante la posición misógina patriarcal, la mujer debe restablecerse con el amor propio y es un amor que debe empezar desde una emoción auténtica, no desde una perorata de razones externas: ¿a quién le funciona decirse todas las razones por las cuales se valora cuando no las siente sinceramente ya que tiene atravesadas heridas irresolutas?

Los valores masculinos preponderados por el patriarcado a lo largo de la historia tales como la fuerza física, la territorialidad, la agresividad, la negación de emociones "positivas", y una relación impositiva e inequitativa hacia las mujeres; han dado como resultado una sociedad violenta e injusta, con personas incapaces de generar empatía hacia las otras. Es importante valorar todas las

---

[24] M. E. Padrón Herrera, "San Bernabé Ocotepec: religiosidad, organización comunitaria y resistencia social de un pueblo en la Ciudad de México", tesis de doctorado, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, p. 45.

propuestas posibles para mejorar las relaciones humanas. Así pues, no me parece descabellada la alternativa del amor. El amor despojado de todo velo romántico, y sí con toda la carga axiológica que conlleva: reciprocidad (dar y recibir), consideración (propia y hacia los demás), autocuidado, claridad y, por lo tanto, congruencia de acción y pensamiento.

Reflexión final

El análisis de los Círculos de Mujeres señala que, además del carácter espiritual o religioso que subyace en ellos, hay un planteamiento de cambio social más profundo, ligado al proceso de resistencia en la lucha de liberación de las mujeres.

Existe, por ejemplo, un cuestionamiento al paradigma racionalista que ha prevalecido durante la modernidad. Sin negar la parte racional que caracteriza a la especie humana, la propuesta es recuperar la relevancia del plano emocional, tan opacado y minimizado en estos tiempos. El aceptar y expresar nuestra emotividad no nos condena a repetir estereotipos de la mujer "sensible, delicada y frágil", pues, lejos de debilitar, el hecho de reconocer emociones y sentimientos es motivo de crecimiento y fortalecimiento personal; se trata más bien de desarrollar una inteligencia emocional.

Es importante destacar también la creación de redes entre las asistentes y la sororidad promovida dentro del Círculo que trascenderá al exterior, en un intento por unirnos como género.

Por último, la re-significación del cuerpo femenino no es cualquier cosa si tomamos en cuenta que ha permanecido enajenado por la moral cristiana y por el machismo recalcitrante que permea nuestra cultura. Implica, primero que nada, conocer y sentir nuestro propio cuerpo, romper tabúes respecto a él, como el tema de la menstruación o la pregnancia, reconocernos como seres gozosos y hacer una re-lectura de la sexualidad, no en balde son recurrentes las charlas de sexualidad sagrada o tántrica en estos espacios. Tampoco es coincidencia que el principal centro energético de las mujeres, según las enseñanzas del Círculo, resida en el útero: "Piensan que la creatividad de las mujeres no nace de lo que nos dice nuestra cultura, sino de la fuerza de nuestro propio úte-

ro, de la capacidad de encontrar nuestro propio centro, en el cuerpo físico, pero también desde una dimensión sagrada o de trascendencia".[25]

Sigamos circulando, entonces, sanando el corazón y reconstruyéndonos como mujeres seguras, fuertes y creadoras. Que despierten las mujeres, las sacerdotisas, las Diosas.

[25] Elizalde, cit. por M. Carbajal, *op. cit.*

Bibliografía

Canal UCR, *Círculo de mujeres,* 04 enero, 2016 [archivo de video], https://www.youtube.com/watch?v=QnLa-dpokhU

Carbajal, M., "Los círculos de mujeres", 25 septiembre, 2016*, Página 12* [en línea], https://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-310216-2016-09-25.html

De la Torre, R., "Tensiones entre el esencialismo azteca y el universalismo *New Age* a partir del estudio de las danzas 'conchero-aztecas'", *Trace*, núm. 54, 2008, pp. 61-76.

Ganesha Holistic Center Panamá, *Círculo de mujeres. Diosas que sanan. Dejar ir, soltar,* 24 mayo, 2017 [archivo de video], https://www.youtube.com/watch?v=DVSm9aOQu1g

Gómez Arzapalo, R., "Introducción. Perfilando discusiones sinceras para heridas abiertas: la religiosidad popular *ad intra y ad extra* de la Iglesia", en R. Gómez (coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la religiosidad popular*, México, Universidad Intercontinental, 2017, pp. 8-35.

Houtart, F., "Religiones y humanismo en el siglo XXI", en F. Houtart (coord.), *Religiones: sus conceptos fundamentales*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002, pp. 219-242.

Leidenfrost, I. G. (dir.), *Things We Don't Talk About. Women's Stories from the Red Tent* [Película], Estados Unidos, 2012.

Longman, C., "Women's Circles and the rise of the new feminine: reclaiming sisterhood, spirituality and wellbeing", *Religions*, núm. 9, 2017 [en línea], https://www.mdpi.com/2077-1444/9/1/9/htm

Padrón Herrera, M. E., "Identidad, resistencia y reivindicación social a través de la religiosidad popular", en R. Gómez (coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la religiosidad popular,* Universidad Intercontinental, México, 2017, pp. 123-151.

———, "San Bernabé Ocotepec: religiosidad, organización comunitaria y resistencia social de un pueblo en la Ciudad de México", tesis de doctorado, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2011.

Paiolfilmes, *Rescate del sagrado femenino (español),* 30 julio, 2014 [archivo de video], https://www.youtube.com/watch?v=axduXXPEh0w

Rodrigues Brandao, C. “El yo místico: tradición e innovación entre sistemas de sentido en Brasil”, en I. Geist (comp.), *Procesos de escenificación y contextos rituales,* México, Universidad Iberoamericana-Plaza y Valdés, 1996, pp. 31-49.

Saldarriaga Quintero, L. A., *Subjetividad política y narrativas. Los círculos de mujeres: una pedagogía insumisa,* Informe final de investigación para Magister en Educación, Medellín, Universidad de Antioquia, 2015.

Sarrió, Maite, *Empoderamiento y círculos de mujeres. Parte 1/2,* 26 septiembre, 2016 [archivo de video], https://www.youtube.com/watch?v=ET8lqGYGwEA

Simonis Sampedro, A. S., “Introducción”, *Feminismo/s,* núm. 20, 2012a, pp. 9-21 [en línea].

———, “La Diosa feminista. El movimiento de espiritualidad de las mujeres durante la Segunda Ola”, *Feminismo/s,* núm. 20, 2012, pp. 25-42 [en línea].

———, “La Diosa: un discurso en torno al poder de las mujeres”, tesis de doctorado, Comunidad Valenciana, Universidad de Alicante, 2012.

Slobodjanac, S., “Círculos de mujeres”, *Revista Chocha,* 2015 [en línea], http://www.revistachocha.com/2015/11/13/circulos-de-mujeres/

Solares, B., *Madre terrible. La Diosa en la religión del México Antiguo,* Barcelona, Anthropos-Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.

Verdú Delgado, A. D., La desaparición de las diosas como metáfora de la pérdida de autoridad de las mujeres [versión electrónica], *Feminismo/s,* núm. 20, 2012, pp. 63-80.

El temazcal: proceso de transmisión de la relación humano-naturaleza-cultura

Quiauhxóchitl Inés Gómez-Padrón,
Universidad Autónoma de la Ciudad de México

El baño de temazcal[1] se realiza desde la época prehispánica. El ritual ha sido reconstruido, re-significado y re-simbolizado después de la conquista, la colonización, el proceso de evangelización hasta nuestros días. Una ceremonia que conserva elementos del pasado prehispánico y ha incorporado a lo largo de la historia nuevos elementos en cada lugar y tiempo donde se realiza.

Es el lugar donde converge una comunidad; en el que se comparten, construyen, aprenden y conocen formas diferentes de ser, ver y concebir a las mujeres y los hombres en el universo; en el tiempo y el espacio; en la relación del humano con el humano y lo sobre-humano; y a su vez con la naturaleza; se resignifica la cultura, la identidad, la espiritualidad, como resistencia a una cultura occidental hegemónica.

El temazcal brinda la oportunidad de experimentar e integrar la relación de las mujeres y los hombres con los diferentes elementos de la naturaleza, en un contexto recreado y manejado por ellos; pero con un profundo respeto por todo lo que la naturaleza brinda para el ritual, en una ceremonia que conecta a los participantes con fuerzas y elementos naturales no visibles, donde cada uno percibe la realidad de formas diferentes, pero que en colectividad comparten conocimientos, experiencias, inquietudes, que permiten trabajar en el mejoramiento personal.[2] La ceremonia de temazcal está dada en diferentes momentos e integrada por un sinfín de elementos proporcionados por la naturaleza y una riqueza en la palabra y la reflexión.

[1] Proviene de la palabra náhuatl *temazcalli* (casa de vapor o baño de vapor). Del vocablo *tema*, "bañarse a vapor" y *calli*, "casa". *Vid.* Carlos Montemayor (coord), *Diccionario del náhuatl en el español de México*, Gobierno del Distrito Federal, Universidad Nacional autónoma de México, 2008, p. 108.

[2] Edelmira Linares, "El baño de temazcal, una tradición que ha sobrevivido en el México moderno", en B. Von Mentz, *La relación hombre-naturaleza. Reflexiones desde distintas perspectivas disciplinarias,* México, CIESAS-Siglo XXI Editores, 2012.

El ritual del Temazcal: la construcción de la relación naturaleza-espiritualidad

Antes de entrar a la *casa de vapor*, es necesario ser sahumado,[3] es el fuego el que quema lo innecesario, lo vuelve cenizas, es transformado para ser utilizado como ese suelo fértil donde se puede volver a sembrar una semilla. Como lo refiere Katz,[4] se considera un lugar de transformación, de destrucción y de creación, un lugar entre la vida y la muerte.

El temazcal representa el vientre de la madre (calientito y oscuro) donde se renace. Al entrar, se pide el permiso para lo que se quiere trabajar y se dan las gracias por todo lo dado y vivido. La ceremonia inicia oficialmente pidiendo el permiso a los siete rumbos donde se enlazan la cultura, la naturaleza, el cosmos, los hombres y mujeres; en el pasado y presente; esa cosmovisión que se ha heredado, transformado, re-simbolizado y re-significado de generación en generación (tabla1).

> En este vientre, madre tierra temazcal, las gracias hoy te vengo a dar.
> Fuego sagrado, abuelo Huehuetéotl, gracias le doy por tu calor.
> Agua sagrada Haramara, yo le doy las gracias, doy las gracias, doy.
> Al aire aliento, sagrado movimiento, gracias le doy por respirar.
> En este vientre, madre tierra temazcal, las gracias hoy te vengo a dar.

---

[3] Se hace con un sahumerio, donde se prende carbón y se le va ofrendando copal, se recorre el cuerpo de la persona llenándola del humo y las esencias aromáticas que van generándose.

[4] Esther Katz, "El temazcal: entre religión y medicina", Barbro Dahlgren *(comp.), III Coloquio de historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.

Tabla 1. Petición a los siete rumbos, su relación con la naturaleza y las deidades

Rumbo	*Elemento*	*Deidad*
Este	Sol	Quetzalcohatl
Oeste	Tierra	Tonatzin
Norte	Viento	Ehecatl
Sur	Agua	Tláloc
Alto	Cosmos	El Universo, El creador, El Dador de Vida
Abajo	Madre Tierra (casa protectora)	Deidades de la tierra
Centro	Lugar	A los ancestros, a los guardianes, al Santo Patrón del pueblo, a los abuelos, a sus montañas, árboles, plantas, a los dueños del temazcal

Para el ritual, se utilizan los elementos de la naturaleza a los que se les pide el permiso, para sanar[5] el cuerpo, la mente y el espíritu.[6]

> Los abuelos preguntaron, ¿cómo se llama el lugar,
> donde hay piedras preciosas y la medicina esta?
> Es el temazcal, es el temazcal…

En las etapas del temazcal, se va trabajando la danza, la palabra, el canto, el silencio con cada elemento de los cuatro rumbos. El fuego quema lo innecesario, los miedos, las angustias, las preocupaciones, los enojos, las tristezas, las ansiedades. La tierra fértil, donde se puede sembrar la semilla nueva. El agua limpia, purifica el cuerpo y hace crecer la semilla. El viento transporta la palabra, que es la transmisión de conocimientos. Es el proceso para salir del baño como una persona nueva, renovada al mundo, es volver a nacer.

[5] La costumbre del temazcal se practica en México y en otras partes del continente americano. En la época prehispánica, se empleaba en el Anáhuac, Mesoamérica y Aridoamérica. Esta tradición médica de nuestros ancestros contiene un intrínseco significado mágico-religioso y traduce los principios de la medicina indígena tradicional con los elementos simbólicos de la cosmovisión de los ancestros. *Cfr*. Macina Vicenza Lillo, "El temazcalli, baño indígena de vapor. Su significación simbólica en el pensamiento mesoamericano; su uso psicoterapéutico en la medicina tradicional mexicana", tesis de maestría, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1998.

[6] En la cosmovisión mesoamericana el humano es visto como un ser tridimensional; se es cuerpo, mente y espíritu. Cuando uno de éstos se desequilibra, se presenta la enfermedad. El temazcal se vuelve uno de los lugares propicios para mantener o restablecer el equilibrio.

Agua vital purifícame,
fuego del amor quema mi temor,
viento del alba llévame a volar,
madre tierra vuelvo a tu hogar,
a tu lado estoy, en el temazcal.

El sol está representado en el fuego con que se calientan las piedras del corazón del temazcal y en el sahumerio. La tierra da las plantas con las que se preparan las infusiones para usar dentro y fuera del temazcal, las cuales, son ofrendadas y utilizadas para la medicina.[7] Algunas plantas son nativas de México; otras fueron introducidas durante la conquista y la época colonial e incorporadas al ritual. Entre las plantas que se utilizan en el baño de temazcal, encontramos tepozán, romero, eucalipto, ruda, muitle, pelos de elote, mezquite, pericón, pirú, pino, pétalos de flores, té de monte, té limón, oyamel, salvia, sábila, alcanfor, toronjiles y fruta que se comparte. En los cantos y las danzas, se llama a los jaguares, águilas, venados, lobos, serpientes, coyotes, tortugas, changos y demás animales que quieran asistir a la fiesta.

Abuelito, abuelita,
venadito, venadita,
desde allá donde quiera que tú estés,
cuida la familia.

El agua, en las infusiones que se ponen a las piedras calientes y producen el vapor desprendiendo los aceites esenciales de las plantas ofrendadas. El viento está en los cantos, en la palabra, en el movimiento de la danza. En cada una de las prácticas que integran el ritual, se objetiva la visión del mundo; las mujeres y los hombres son parte de la naturaleza, de los elementos, del cosmos. El ritual, de acuerdo con Broda y Báez-Jorge,[8] establece el vínculo entre los conceptos abstractos de la cosmovisión y los seres humanos.

Tierra es mi cuerpo, agua mi sangre,
viento mi aliento y fuego mi espíritu inmortal.

---

[7] Una gran parte de la población humana continúa atendiendo sus padecimientos con plantas tomadas directamente de la naturaleza. De los remedios empleados en la medicina tradicional, 85% se basa en plantas. *Vid.* César Carrillo, *Pluriverso*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, p. 12.

[8] Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, 2001.

También se pide el permiso al dador de vida, a los guardianes del lugar, a sus montañas y a los ancianos de la comunidad. A partir de la evangelización de Mesoamérica, para algunos se puede decir que el permiso se solicita a Dios como dador de vida, a los santos patronos de la comunidad como los guardianes del territorio.

El temazcal y la religiosidad popular (pasado y presente)

En el ritual del temazcal, se pide por los enfermos, por los más necesitados y por los presentes y sus familias. Hay una gran variedad de formas de dirigir un temazcal y de temazcales, dependiendo quien guíe, se puede pedir permiso y la intersección del dador de vida o hacer explícitamente la petición a Dios, a su hijo Jesucristo, a la Santísima Trinidad y a la Virgen de Guadalupe, para que se pueda llevar a cabo el temazcal y ayude a sanar a los presentes.

La forma en cómo las comunidades viven el proceso de reconstrucción, reinterpretación y refuncionalización de acuerdo con sus necesidades sociales, para dar como resultado una vivencia espiritual más allá de una religión, volviéndose una realidad con fines muy diferente de las entendidas desde la religión católica. El ritual del temazcal es también un espacio sagrado, donde se da el contacto con lo divino, tanto de los elementos de la naturaleza, como con Dios, los santos y las vírgenes; es un lugar, donde se pide la intersección de todos ellos para la sanación del cuerpo, de la mente y del espíritu; para que todo salga bien en el trabajo, para la abundancia, para que la familia esté bien. Así como en la iglesia se posan ante el altar, en el temazcal se posan ante los abuelos para pedir su ayuda e intersección.

> Abuelito fuego como tú lo ves, canto de alegría postrada a tus pies
> Abuelita tierra como tú lo ves, canto de alegría postrada a tus pies
> Abuelito aire como tú lo ves, canto de alegría postrada a tus pies
> Abuelita agua como tú lo ves, canto de alegría postrada a tus pies
> Por eso te pido abuelita de mi amor, no eches al olvido a este corazón.

La religiosidad popular, de acuerdo con Gómez,[9] se perfiló desde el interior de las comunidades como una estrategia de diferenciación entre lo propio y lo

---

[9] *Vid.* Ramiro Gómez Arzapalo Dorantes, *Los santos mudos predicadores de otra historia. (La religiosidad popular en los pueblos de la región de Chalma)*, Veracruz, Gobierno del estado de Veracruz, 2009.

ajeno, donde lo primero reconoce lo segundo, selecciona algo, lo reformula y finalmente se lo adjudica. Es la apropiación que los indígenas hacen de los elementos cristianos, la Virgen, Cristo, la Cruz.

Se pide el permiso a la Virgen de Guadalupe, nuestra Madre Tonantzin, nuestra Madre Tierra, quien, desde la cosmovisión en el temazcal, es la misma, lo que lleva a retomar lo planteado por Báez-Jorge:

> Hay que tener en cuenta que desde el primer momento del contacto entre españoles e indígenas hubo procesos sociales, religiosos e ideológicos de reinterpretación y asimilación de los nuevos elementos culturales, lo cual implica un proceso dinámico de percepción, exclusión o incorporación. El proceso es gradual, de reinterpretación y refuncionalización de símbolos para hacerlos propios, y una vez adueñados de ellos ya no son ajenos, sino que se convierten en una parte integral de la vida de la comunidad y su cosmovisión.[10]

Así, el ritual del temazcal es un elemento más donde se puede observar la forma como se han conservado, heredado, re-elaborado y re-simbolizado conocimientos, prácticas culturales y sociales de la época prehispánica hasta nuestros días.

> Cuando nuestra tierra fue conquistada,
> de todos sus habitantes, ninguno olvidó nada.

Muchas de las prácticas agrícolas, alimenticias, de la forma de ver y concebir el universo desde la época prehispánica y al humano en éste, se siguen enseñando y aprendiendo entre generaciones. El temazcal es un vínculo entre ese pasado prehispánico, colonial y el presente.

Transmisión de conocimientos: relación humano-cultura-naturaleza

En la época prehispánica, el baño de vapor se empleaba en el Anáhuac, Mesoamérica y Aridoamérica. En cada hábitat,[11] las plantas, los animales, los cantos, las danzas, la palabra, los símbolos, los guardianes eran de acuerdo con el terri-

---

[10] Félix Báez-Jorge, *Los oficios de las Diosas. (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indígenas de México)*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2000, p. 64.

[11] El hábitat, desde una visión de las relaciones complejas y sinérgicas que genera la articulación de los procesos de orden físico, biológico, termodinámico, social, económico, político y cultural. *Cfr.* Enrique Leff, *Saber ambiental. Sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder,* México, Siglo XXI editores, 1998.

torio donde se realizaba, lo que dio una gran diversidad de formas y elementos para realizar la ceremonia. Leff[12] menciona que el hábitat es el lugar en el que se construye y se define el territorio de una cultura, donde se construyen los sujetos sociales, los cuales diseñan el espacio geográfico, apropiándoselo. De este modo, el territorio es habitado por organismos, donde hay cultura que lo significa y praxis que lo transforma. Es donde se simboliza la naturaleza, se forjan las culturas y se construyen escenarios para el culto religioso.

Sin embargo, en el temazcal se puede observar que el ritual va más allá del culto religioso; es una construcción espiritual sobre el territorio, donde hombres y mujeres han configurado su cosmovisión.[13] "Los individuos, al construir su interpretación de la naturaleza, constriñen igualmente la construcción de su sociedad."[14]

Las comunidades simbolizan a su ambiente en mitos[15] y rituales, reconocen sus bienes ambientales, imprimen significado a sus prácticas de uso y transformación, en una dialéctica donde se da una espacialidad geográfica, una organización ecológica y una significación cultural. El hábitat es una referencia de simbolización, significaciones y resignificación que configuran identidades culturales y estilos étnicos diversos.[16] La mega diversidad con la que cuenta México se ve reflejada en la diversidad social y cultural, en las distintas formas de concebir el mundo y la relación con la naturaleza, contexto del que no está exento el ritual del temazcal.

La simbolización une a los miembros de una comunidad, crea vínculos afectivos entre ellos, los hace persistir y los estrecha. Se vuelve un indicador del camino[17] por donde deben ir; da los elementos de pertenencia a ésta, al territorio, a las formas de ser, vivir y concebirse en la naturaleza.

Una forma de simbolizar es mediante las metáforas. El temazcal es uno de los espacios donde se transmiten, construyen, reconstruyen las formas de relacionarse entre los miembros de la comunidad y con la naturaleza. "Dicen los

---

[12] *Idem.*

[13] "La cosmovisión es la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida de los hombres y mujeres; también incluye las nociones acerca de las fuerzas anímicas; el cuerpo humano como imagen del cosmos. Explora las múltiples dimensiones de cómo se percibe culturalmente la naturaleza." J. Broda y Báez-Jorge, *op. cit.,* p. 16.

[14] C. Carrillo, *op. cit.,* p. 109.

[15] Los mitos constituyen el inventario en potencia de las significaciones humanas, la totalidad de lo que el hombre agrega a la naturaleza cuando él se establece en ella. *Cfr. Hermenéutica, analogía y símbolo,* Heder, 2004.

[16] *Cfr.* E. Leff, *op. cit.*

[17] *Cfr.* M. Beuchot, *op. cit.*

abuelos: Si observas, la forma como se comportan las especies de plantas y de animales, ellos no se destruyen, cada uno se acomoda en el hábitat para poder crecer y desarrollarse".[18]

Una cultura construye mitos y rituales; como la ceremonia del temazcal, las danzas, los cantos y la palabra, van construyendo reflexiones sobre la naturaleza y de cómo la comunidad se relaciona con ella; da pautas para guiar la vida de los miembros. Para Eliade,[19] el mito es un relato que hace revivir una realidad original y que responde a una profunda necesidad espiritual, a aspiraciones morales, a coacciones e imperativos de orden social e incluso a exigencias prácticas.

"Todos nacemos con la virtud de ser águilas (representan al sol), con libertad, fortaleza, determinación, claridad y visión. Así, con esas cualidades se debe construir el objetivo de vida. Para que uno esté en equilibrio, la mente, el cuerpo y el espíritu han de estar armonizados. Para lograr eso, el vínculo entre el agua (sangre), la tierra (cuerpo), el viento (aliento) y fuego (espíritu) debe estar en equilibrio. Cuando se logra, el individuo fluye con el universo".[20]

El ritual del temazcal ha sido y será uno de los espacios donde se da la transmisión de la cultura, de los elementos simbólicos y de las diversas formas de relación entre los miembros de la comunidad con la naturaleza (el hábitat). De formas tan diversas, como tan diversos son los ecosistemas en México.



Foto 1. Ceremonia dentro del temazcal "Thita" en su aniversario, diciembre 2017.

[18] Retomado de la palabra compartida dentro del Temazcal, 08 de junio de 2019.
[19] *Cfr.* Mircea Eliade, *Mito y realidad,* Chicago, Universidad de Chicago-Colección Labor, 1962.
[20] Retomado de la palabra compartida dentro del Temazcal, 03 de agosto de 2019.

Bibliografía

Báez-Jorge, Félix, *Los oficios de las Diosas. (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indígenas de México),* Xalapa, Universidad Veracruzana, 2000.

Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica, analogía y símbolo,* México, Heder, 2004.

Broda, Johanna y Báez-Jorge, Félix (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México,* México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, 2001.

Carrillo, César, *Pluriverso,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.

Eliade, Mircea, *Mito y realidad,* Chicago, Universidad de Chicago-Colección Labor, 1962.

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro, *Los santos mudos predicadores de otra historia. (La religiosidad popular en los pueblos de la región de Chalma),* Veracruz, Gobierno del estado de Veracruz, 2009.

Katz, Esther, "El temazcal: entre religión y medicina", Barbro Dahlgren (comp.), *III Coloquio de historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines,* México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.

Leff, Enrique, *Saber ambiental. Sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder,* México, Siglo XXI editores, 1998.

Lillo, Macina Vicenza, "El temazcalli, baño indígena de vapor. Su significación simbólica en el pensamiento mesoamericano; su uso psicoterapéutico en la medicina tradicional mexicana", tesis de maestría, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1998.

Linares, Edelmira, "El baño de temazcal, una tradición que ha sobrevivido en el México moderno", en B. Von Mentz, *La relación hombre-naturaleza. Reflexiones desde distintas perspectivas disciplinarias,* CIESAS-Siglo XXI Editores, 2012.

Montemayor, Carlos (coord.), *Diccionario del náhuatl en el español de México,* México, Gobierno del Distrito Federal, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.

Sobre los autores

María Elena Padrón Herrera

Doctora en Historia y Etnohistoria, maestra en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), donde desarrolla su labor docente en la Licenciatura en Antropología Social, profesora titular del Proyecto de Investigación Formativa "Religiosidad, ideología y poder. Un enfoque interdisciplinario". Es miembro fundador del Observatorio Intercontinental de Religiosidad Popular y Jefe del Departamento de Investigación Formativa de la ENAH. Sus investigaciones abordan temas educativos, identidades étnicas, religiosidad popular, organización social, acompañando a las comunidades de pueblos, barrios y colonias del suroeste de la ciudad de México frente a situaciones de conflicto y relaciones de poder.

Contacto: maria_padronherrera@yahoo.com.mx

Christian Berenice Ramírez Ávila

Antropóloga Social egresada de la ENAH. Antropóloga independiente, realiza investigación sobre la vida religiosa y la organización social en los pueblos de San Bartolomé Coatepec y Santa Cruz Ayotusco de la Alcaldía Cuajimalpa.

Contacto: h.ps.akura@hotmail.com y christian_ramirez@enah.edu.mx

Mario Camarena Ocampo

Doctor en Antropología por la ENAH, labora en la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), donde ha trabajado desde 1979 hasta la fecha como investigador con el proyecto sobre la clase obrara textil; los pueblos y barrios de la ciudad de México; la religiosidad popular en los marginados de la ciudad proyectos que se ubican en el siglo XX, desde una concepción de historia social conjugando las fuentes escritas, orales y gráficas. Estas investigaciones se han visto cristalizadas en varios artículos y ensayos. Asimismo, se ha dedicado a la docencia en varias escuelas de educación superior, especialmente en la ENAH. Ha participado en la formación de gente de las comunidades indígenas, campesinas y obreras en el rescate de la

memoria histórica mediante cursos de historia oral, para los cuales se han elaborado materiales didácticos.

Lourdes Villafuerte García

Doctora en Historia y Etnohistoria por la ENAH con la tesis *Comunidades domésticas en la ciudad de México, siglo XVIII: composición social y formas de organización familiar.* Investigadora de tiempo completo de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, donde formó parte del Seminario de Historia de las Mentalidades. Profesora de asignatura en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México UNAM). Integrante del equipo mexicano que formó parte del Proyecto Mestizo dentro del Programa ALFA.

Tesia Banira Cruz Loustaunau

Licenciada en Historia, en la Universidad de Sonora, con el documental histórico *Tres pueblos, tierra hundida*, cuya realización fue posible por la beca ganada por la autora, del Fondo Estatal para la Cultura y las Artes 2014, otorgada por el Instituto Sonorense de Cultura. Fue asistente de investigación de la doctora Ana Luz Ramírez Zavala, en el proyecto *Políticas de asimilación indígena entre comcáac y tohono o'odham*. Autora de *El rechazo de los padres de familia de Sonora hacia los contenidos de los libros de texto gratuito en 1975. Un análisis del caso a través de las notas de los diarios de El Imparcial y El Sonorense,* publicado en la memoria del XLII Simposio de Historia y Antropología de la Universidad de Sonora. Magistranda en Historia y Etnohistoria de la ENAH, especialidad en Historia Oral, memoria y siglo XX en México, con el proyecto *La virgen del pueblo hundido. La religiosidad de los habitantes de Suaqui de la Candelaria, Sonora en la fiesta del 2 de febrero de 1950-1985.*

Contacto: tesia.cruzloustaunau@gmail.com

Angel Jiménez Lecona

Docente investigador de la ENAH. Actualmente, desarrolla el Proyecto de Investigación Formativa "Antropología de Ritual, la Experiencia y el Performance".

Contacto: sagali@msn.com

Diana Berenice Estrada Mata

Licenciada en Etnología por la ENAH. Autora del artículo "El prestigio social como proceso de identidad durante la fiesta patronal de Santa Cruz Xochitepec, Xochimilco, CDMX", en María Elena Padrón Herrera y Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología,* México, 2016.

Contacto: dianabereniceestradamata@gmail.com.

Marisol Vargas Flores

Licenciada en Antropología Social por la ENAH. Investigadora independiente en temas de su interés, la religión y los estudios de género. Ha realizado trabajo etnográfico y documental en Ciudad de México, Estado de México y Puebla. Se ha presentado en coloquios y congresos de diversas instituciones, como la ENAH, la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo (UAEH) y la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (Rifrem). Ha participado en publicaciones electrónicas e impresas. Fue beneficiaria del Programa de Fomento a Proyectos y Coinversiones Culturales del Fonca, con el trabajo "Espejos del pasado: Reflejo de la identidad ayotlense", un ejercicio de memoria histórica. En 2017, se certificó como Facilitadora de Desarrollo Femenino, actividad que desempeña actualmente.

Contacto: marisolpozol@yahoo.com.mx

Quiauhxóchitl Inés Gómez Padrón

Bióloga egresada de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco (UAM-X). Estudiante de la Maestría en Educación Ambiental en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. El trabajo aquí presentado es parte del proyecto de tesis de Maestría en Educación Ambiental. Trabajó en el Progama de Protección a la tortuga laud en el Pacífico Mexicano, en el Santuario de la comunidad de Tierra Colorada, en el estado de Guerrero; en las playas de Barra de la Cruz y Escobilla en Oaxaca. Para la Secretaría del Medio ambiente del Distrito Federal, trabajó como enlace de participación ciudadana el Magdalena Contreras.

Contacto: tortugajaguar@gmail.com


ORP
Alonso Manuel Escalante


uic
UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL


MISIONEROS
DE GUADALUPE AR